HUME
ESENCIAL

LA RAZÓN ES Y SÓLO DEBE SER ESCLAVA DE LAS PASIONES

Introducción y antología por
DOMINGO CABEZAS

MONTESINOS / ESENCIAL

HUME
ESENCIAL

LA RAZÓN ES Y SÓLO DEBE SER ESCLAVA DE LAS PASIONES

Introducción y antología por

DOMINGO CABEZAS

MONTESINOS / ESENCIAL

Colección dirigida por Miguel Candel

Edición propiedad de Ediciones de Intervención Cultural
Diseño Colección: Miguel R. Cabot

ISBN: 978-84-96831-79-7
Depósito legal: B: 47.664-2008
Imprime: Limpergraf
Impreso en España

Sumario

Introducción

Antología de Textos

Introducción

1. Vida y obra

Hume es sin duda una de las figuras más influyentes de la historia de la filosofía. Su obra marcará un antes y un después en temas tan importantes como el análisis de la causalidad y el problema de la inducción, la denuncia de la falacia naturalista o las demostraciones de la existencia de Dios, por citar algunas de sus aportaciones más destacadas.

Pero a pesar de ser uno de los filósofos más importantes, no ha sido siempre de los más conocidos. De hecho, aunque Hume llegó a ser un autor bastante popular en su época, su filosofía provocó más rechazos que aceptaciones, fruto de unas posiciones que, fieles a su método, se enfrentaban a las creencias más extendidas en su entorno cultural. Con posterioridad a la muerte de Hume, su papel en la historia de la filosofía se redujo prácticamente a ser el despertador del sueño dogmático de Kant y se consideró que la mayoría de los problemas propuestos por Hume se resuelven o superan a través de la filosofía de Kant.

Fue a principios del siglo XX cuando la filosofía de Hume resurgió y se le empezó a considerar como un autor clave en la historia de la filosofía y como pensador que aún tiene mucho que enseñarnos.

David Hume nació el 26 de abril de 1711 en la ciudad de Edimburgo, en el seno de una familia de pequeños terratenientes de Nine-

wells, una familia acomodada pero sin una gran fortuna. Quiso la mala suerte que su padre muriera cuando el pequeño David contaba sólo dos años, dejando viuda a la madre, quien no se volvió a casar nunca. Como hijo de buena familia, debía tener los estudios adecuados para poder ganarse el sustento de una forma respetable, en el invierno de 1722-23, fue enviado junto con su hermano a estudiar a la universidad de Edimburgo, donde recibiría la correspondiente instrucción, que incluía el estudio de las lenguas clásicas y el de la nueva ciencia newtoniana.

Su estancia en la universidad no fue demasiado larga. En 1725 la abandona para seguir sus estudios de forma privada. Estos estudios hubieran tenido que llevarle por los caminos del derecho, pero los intereses de Hume iban más encaminados al estudio de los clásicos como Cicerón, Séneca o Plutarco que hacia el estudio de las leyes, así que pronto deja de estudiar derecho.

En 1734 tiene lugar un episodio muy curioso en la vida de Hume. En una carta supuestamente dirigida al Dr. Arbuthnot le explica que, debido a su celo lector, ha contraído la enfermedad de los doctos, cuyos síntomas, según el propio Hume, eran manchas en los dedos y exceso de salivación, aunque no tenía la depresión de ánimo propia de esta enfermedad. La receta para curar tan grave dolencia pasó por "un tratamiento de jarabes y de píldoras anti-histéricas. Bebía una pinta inglesa de vino clarete todos los días y cabalgaba 8 ó 10 millas escocesas. Y así continué durante unos siete meses"[1]. Ni que decir tiene que el tratamiento hizo que el más endeble de los muchachos se transformara en un robusto hombre como el que podemos ver en los retratos de Hume.

Esta carta fue escrita camino de Bristol, donde se empleó en la oficina de un mercader, experimento laboral que no obtuvo demasia-

1. Hume. *Escritos epistolares*. Madrid, Nóesis, 1998, pág. 26.

do éxito, y es que el interés de Hume por los estudios filosóficos era demasiado fuerte; así que durante los años 1734-1737 marcha a Francia a estudiar y escribir. Hume estudia en La Flêche, una muy conocida escuela en la que entre otros había estudiado el mismo Descartes. Allí comienza la redacción del *Tratado de la naturaleza humana,* obra que ya llevaba en mente antes de ir a Francia, pero que revisa y perfecciona en la tranquilidad de su retiro francés. Las influencias francesas en la filosofía de Hume son notables y cabe destacar a Nicolas Malebranche, el Abbé Dubois y Pierre Bayle.

En 1737 retorna a Gran Bretaña, a Londres, donde publica la que será su gran obra. En 1739, cuando publica los libros primero y segundo del *Tratado de la naturaleza humana*, Hume cuenta sólo 28 años. El tercer libro se publicará posteriormente, en 1740.

El *Tratado* es, como nos dice Hume en la introducción, un intento de introducir el método experimental de razonamiento dentro del ámbito de la moral. Hume había entrado en contacto con la ciencia newtoniana en su estancia en la universidad de Edimburgo. Dicho contacto no fue quizá más allá de un conocimiento rudimentario del método newtoniano, pero fue suficiente para que Hume se diera cuenta del enorme potencial del método experimental.

El hombre es el principal objeto de estudio del *Tratado de la naturaleza humana*, ya que es el constructor y el depositario de todo conocimiento. Así, el estudio del hombre es la base sobre la que se han de erigir todos los demás conocimientos. Todas las ciencias dependen de alguna manera del hombre, ya que "es evidente que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, y que, aunque algunas parezcan desenvolverse a gran distancia de ésta, regresan finalmente a ella por una u otra vía. Incluso las *matemáticas,* la *filosofía natural* y la *religión natural* dependen de algún modo de la ciencia del HOMBRE, pues

están bajo la compresión de los hombres y son juzgadas según las capacidades y las facultades de éstos." (TNH. Introducción, 4)[2]

Todo el *Tratado*, desde el primer libro hasta el tercero, se concibió como un sistema de la naturaleza humana, un sistema que llevaría al hombre hacia su autoconocimiento; al conocimiento de sus posibilidades cognoscitivas tanto como al conocimiento de los fundamentos de su comportamiento. De esta manera, el libro abarca tanto las posibilidades teóricas del hombre como las prácticas.

A pesar de los esfuerzos dedicados por Hume a su proyecto, los resultados no fueron satisfactorios ni en el plano filosófico, donde surgirán ciertas contradicciones y problemas, como el de la identidad personal, ni en el plano literario, ya que al propio Hume no le pareció demasiado satisfactoria su obra. En su *Autobiografía* nos dirá que la obra ya sale muerta de la imprenta, muerta porque no ha causado el revuelo que el propio Hume esperaba. Esto, según nuestro autor, pudo deberse a que la obra no fue adecuadamente entendida, así que, de forma anónima, publicó en el año 1740 un panfleto titulado *Resumen de un libro últimamente publicado, titulado Tratado de la naturaleza humana*[3], más conocido como el *Abstract*. En este panfleto hace un resumen de las posiciones del autor del *Tratado* (él mismo) en los libros I y II. Ni que decir tiene que la artimaña no tuvo demasiado éxito, aunque gracias a ella disponemos de un resumen de la obra más importante de nuestro autor hecho por él mismo.

Después de un retiro en su casa familiar en Escocia, Hume publica los *Ensayos sobre moral y política*, cuyos dos primeros volúmenes

2. A partir de ahora se citará de la siguiente manera: THN será el *Tratado de la naturaleza humana*, indicando a continuación el libro, la parte y la sección; ICH será la *Investigación sobre el conocimiento humano*, indicando a continuación la sección y la parte si la hubiera; IM será la *Investigación sobre la moral*, indicando a continuación la sección y la parte si la hubiera.

3. Incluido por entero en la Antología de textos.

salieron a la luz en los años 1741 y 1742 y cuyo tercer volumen se publicó en el año 1747. Esta obra es importante porque marcará una nueva manera de hacer filosofía para Hume, una manera que pasará más por el ensayo que por el tratado, es decir, primarán los ensayos cortos e independientes que, aun guardando coherencia entre sí, no pretenden constituir todo un sistema de filosofía como sería el caso del *Tratado.*

Algo de fama debió de adquirir Hume cuando en el año 1745 es propuesto para ocupar una cátedra de ética y filosofía mental en la universidad de Edimburgo. Decimos "propuesto" porque al final su candidatura fue rechazada, en parte por motivos políticos y en parte por cierta fama de irreverente y ateo que Hume se había ganado. Precisamente para sacudirse esa fama escribe una pequeña obra titulada *Carta de un caballero a su amigo de Edimburgo*, en la que afirma que los principios morales sostenidos por la filosofía de Hume (la suya propia) no tienen por qué ir en contra de la religión.

Pero como su fama literaria no aumentaba su fortuna monetaria tanto como para poder subsistir con desahogo, decide acceder a ser el tutor del hijo del marqués de Annandale, un trabajo que acabó no demasiado bien debido a la poca salud mental de su discípulo y a cierto mal hacer del propio marqués.

Vuelve a Londres en 1746, justo el mismo día de la batalla de Culloden, batalla en la que ejercito británico acaba con una rebelión escocesa de carácter jacobita con la que Hume no simpatizaba. Así que en Londres entra al servicio del teniente general St. Clair, que organizaba una expedición militar contra los intereses franceses en América, expedición que no se lleva a cabo, ya que la guerra termina antes de la fecha de partida de Hume.

En el año 1748 publica la primera edición de una de sus obras más importantes, la *Investigación sobre el conocimiento humano*, que repetirá con pequeñas variaciones y algunas omisiones lo explicado por Hume en el primer libro del *Tratado de la naturaleza humana*. En 1751

publica la que él considera su mejor obra: *Investigación sobre los principios de la moral*. Posteriormente, en 1752, da a la prensa los *Discursos políticos*. Según Hume, estas obras constituyen su corpus filosófico, por lo que se ha de ignorar todo lo publicado anteriormente, incluido el *Tratado*. En este sentido se ha de entender la advertencia escrita por Hume a una edición de sus ensayos. Por fortuna, nadie le hizo caso y siempre se ha considerado el *Tratado* como la obra fundamental de Hume. Es en el *Tratado* donde encontramos el planteamiento original de los problemas con todas sus dificultades, aunque los *Ensayos* sean mucho más comprensibles.

En el año 1763 vuelve a Francia como asistente del embajador inglés. En Francia es acogido como una de las mentes más preclaras de su tiempo. Hume pasa a ser un héroe de salón, aunque muchas veces será también motivo de burla por el marcado acento escocés con el que hablaba francés. En estos salones conoce a Diderot, D'Alembert y al Barón d'Holbach, además de a un joven protegido de la condesa de Boufflers llamado Rousseau, a quien Hume se lleva a Inglaterra como su protegido. Pero la publicación de unos panfletos anónimos de carácter ofensivo contra Rousseau hace que éste se enfade con Hume, al pensar que había sido éste el autor de los panfletos, cosa que no era cierta. Hume intenta convencer a su amigo de su inocencia, pero Rousseau ya no atiende a razones y abandona la protección de Hume. Un hecho que podría dar al traste con la buena fama de Hume había adquirido, por lo que decide publicar las cartas que envió a Rousseau, cosa que no mejoró la relación entre ellos.

En el año 1752 vuelve a ser rechazada su solicitud para acceder un puesto de catedrático. En esta ocasión se trataba de la cátedra de lógica de la universidad de Glasgow. Ese mismo año acepta el cargo de bibliotecario en la Library of the Faculty of Advocates en Edimburgo, un puesto tranquilo que le permitirá tener acceso a libros y tiempo para escribir, aunque sus intereses irán ahora dirigidos a la historia más que a la filosofía. A partir del año 1754 comienza a pu-

blicar su extensa *Historia de Inglaterra*, que acabaría de publicar en 1762.

Una mención especial merece su obra titulada *Diálogos sobre la religión natural*, una obra capital dentro del pensamiento teológico, en la que se analizan, refutan o matizan los argumentos acerca de la existencia de Dios. Aunque esta obra fue acabada en 1751, no se publicó hasta 1779, tres años después de su muerte. Y es que, aunque los tiempos de las hogueras ya habían pasado, la fama de ateo de Hume no le granjeaba muchas amistades. Baste con poner como ejemplo el intento de excomunión llevado a cabo por la Asamblea General de la Iglesia Escocesa en el año 1756.

Finalmente, David Hume muere víctima, al parecer, de una dolencia intestinal que acaba con su vida en el año 1776. Pocos meses, escribe una autobiografía muy corta pero muy interesante, en la que repasa toda su vida, la *Autobiografía*. La tumba de Hume se encuentra en Edimburgo, en el cementerio de la Carlton Church Yard tal como era su deseo.

2. Planteamiento del método

2.1. El concepto de percepción[4]

El objetivo principal de la filosofía de Hume consiste en lograr un conocimiento de la naturaleza humana como Newton hizo con la física. Nos es difícil entender hoy en día el impacto intelectual que tuvo la física de Newton, pero para hacernos una idea podemos decir que éste fue mucho mayor que el que tuvo la física de Einstein. Todo conocimiento que se preciase tenía que parecerse al de Newton, ya que éste era considerado como el modelo intelectual a seguir. Pero mientras Newton tenía su campo de estudio en los fenómenos

4. Ver los textos I y V de la Antología.

naturales, en los cuerpos físicos y en las fuerzas de la naturaleza, Hume establecerá su campo de estudio en los fenómenos propios de la naturaleza humana. Es decir, Hume pretendía ser el Newton de la ciencia del hombre y llegar en el estudio del hombre allá donde Newton había llegado en el estudio del mundo físico.

Hume quiere construir un conocimiento fiable del hombre y, para obtener un conocimiento fiable, lo primero que hemos de hacer es ver cuál es el límite del conocimiento, a fin de evitar pérdidas de tiempo y errores en nuestro proceder. Si no sabemos cuál es el límite de nuestro conocimiento, corremos el riesgo de investigar algo que es imposible conocer, con lo que es posible que, en el mejor de los casos, perdamos el tiempo y, en el peor, tengamos un conocimiento falso.

Para ver cuáles son los límites de nuestro conocimiento, lo primero que hemos de ver es de qué se compone nuestro conocer. Nuestro conocimiento está compuesto, según Hume, de percepciones: todo aquello que hay en la mente son percepciones. Una percepción es mi visión de la luz del sol en este momento, la visión de las teclas del ordenador, la idea de árbol o el recuerdo de la forma de una manzana: todo aquello que puede ser sentido o pensado son *percepciones,* de tal manera que no puedo sentir o pensar, tener experiencia de nada que no sea una percepción. Una percepción es todo lo que se nos "pasa por la mente". Siguiendo el modelo de Newton, las percepciones son entendidas por Hume de manera semejante a como son entendidos por Newton los átomos que componen en última instancia el mundo físico.

La utilización del término "percepción" por parte de Hume, y no la del término "idea", viene dada para evitar una confusión que, según él, se da en la filosofía de Locke. Así, evita la ambigüedad propia del término idea empleado por Locke[5], reservándolo para referirse a algo más específico.

5. John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (I, I, 8). México, F.C.E., 1956.

Todo aquello que compone el conocimiento son las percepciones: no habría conocimiento sin las percepciones, de la misma manera que no habría arena sin los granos de arena que la compone, ni teclado sin las teclas. Pero estas percepciones se pueden a su vez dividir en dos tipos diferentes.

2.2. Impresiones e ideas, sentir y pensar

La distinción entre impresiones e ideas es muy intuitiva y clara, pero muy difícil de explicar siguiendo los parámetros de la filosofía de Hume. Las *impresiones* son aquellas percepciones que están en la mente en el momento presente, son nuestras sensaciones, pasiones y emociones, todo aquello que hace aparición en la mente en el momento de tenerlas de forma inmediata. Las *ideas* son, por otro lado, las imágenes más débiles de estas impresiones, son el recuerdo de un sabor o de una pasión, o un razonamiento (TNH. 1.1.1). Siguiendo el ejemplo de Hume, las ideas serían aquello que la lectura de este texto está suscitando en la mente del lector, es decir, los razonamientos que puedas hacer. Pero la visión de estas letras, el tacto del papel que tienes entre las manos o el sentimiento de placer o dolor que pueda surgir de la lectura de este texto serían impresiones. Las ideas son más débiles que las impresiones, las impresiones tienen un grado de vivacidad más alto que el de las ideas. Para entenderlo mejor pensemos en el siguiente ejemplo: recordemos un dolor de muelas; obviamente, el recuerdo del dolor de muelas no es agradable, pero ni mucho menos es tan desagradable como el dolor de muelas en sí mismo. Pues bien, el dolor de muelas en el momento que lo tuvimos es la impresión, mientras que el recuerdo del dolor de muelas es la idea. Así nos dirá Hume: "Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos tipos distintos a los que llamaré IMPRESIONES e IDEAS. La diferencia entre ellos consiste en los grados de fuerza y vivacidad con los que inciden en la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. De estas per-

cepciones, a las que entran con más fuerza y violencia las podemos llamar *impresiones*; bajo ese nombre incluyo a todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones, en cuanto éstas hacen su primera aparición en el alma. Por *ideas* entiendo las imágenes débiles de éstas en el pensamiento y en el razonamiento, como pueden ser, por ejemplo, todas las percepciones suscitadas por el presente discurso, exceptuando aquellas que surgen de la vista y del tacto y del placer o el disgusto inmediato que pueda ocasionar." (TNH. 1.1.1)[6]

Es interesante observar que Hume no hecha mano del mundo exterior para explicar qué son las impresiones, diciendo, por ejemplo, que las impresiones son aquellas percepciones provenientes del mundo exterior como, digamos, la luz del sol o la visión de este libro, y que las ideas son las copias de estas impresiones. Esto sería incorrecto por dos motivos: primero, hay impresiones que no provienen del mundo exterior, como lo son, por ejemplo, los sentimientos; segundo, porque no tenemos noción de nada independiente de la percepción y que cause esta percepción; dicho de otra manera: no tenemos noción de nada externo a la percepción, es decir, de un supuesto mundo externo que cause la percepción. La diferencia entre las impresiones y las ideas ha de ser del todo inmanente a la propia percepción. Es en la propia percepción donde hemos de encontrar el criterio de diferenciación entre las impresiones y las ideas.

Hume distingue dos tipos de percepciones: las impresiones y las ideas. Aparte de la vivacidad, para explicar cuál es la diferencia entre las impresiones y las ideas hay que entender cuál es la *diferencia entre sentir y pensar*. Sentimos impresiones, pero pensamos ideas. Cuando tenemos la impresión de la luz del sol, no pensamos con esta impresión, sino con la idea que suscita esta impresión. Imaginemos que pongo una manzana delante de mí: la percepción inmediata de la manzana es una impresión, es algo vivido y que sólo

6. Ver el texto I de la Antología.

puedo evitar girando la cabeza o cerrando los ojos; si cierro los ojos y recuerdo la manzana, estoy teniendo una idea. Pues bien, ahora imaginemos que tengo algo de hambre, que también es una impresión. Tengo también la impresión de la manzana, que tengo delante, y la impresión de hambre. Si construyo el razonamiento: "si me como la manzana, entonces dejaré de tener hambre", este razonamiento no lo he elaborado con las impresiones de manzana y de hambre, sino con la idea de manzana y la idea de hambre. Cuando tengo una sensación, lo que hago es tener una impresión, y cuando pienso, lo que hago es pensar con ideas. No puedo, por ello, pensar con las impresiones, las impresiones solamente se sienten, y siempre que razonamos o pensamos lo hacemos con ideas, nunca con impresiones.

2.3. El principio de la copia

Llegados a este punto en que hemos establecido la distinción entre las impresiones y las ideas, nos podemos preguntar sobre la composición del conocimiento. El conocimiento, en la medida en que es más un pensar que un sentir, obviamente se compone de ideas. De esta manera, el preguntarse por el origen del conocimiento es el preguntarse por el origen de las ideas.

Dado que el origen del conocimiento es el origen de nuestras ideas, cuando nos preguntemos por el origen de un determinado conocimiento, tendremos que preguntarnos por el origen de las ideas que componen ese conocimiento. Esto dará pie al principio metodológico de la filosofía de Hume: al preguntarnos por la fiabilidad de un conocimiento determinado, nos hemos de preguntar por la fiabilidad del origen de ese conocimiento determinado.

Antes de entrar en la búsqueda de este principio, haremos una pequeña distinción más. Todas las percepciones, tanto las ideas como las impresiones, se pueden dividir en *simples* y *complejas*. Una percepción *compleja* será aquella que podemos dividir en percepciones

más simples, mientras que una percepción *simple* será aquella que no podemos dividir en percepciones más simples. De esta manera, la idea de manzana se puede dividir en su forma, su color o su sabor; el sabor lo podríamos dividir en dulce y ácido, por ejemplo, pero el dulzor ya no puede ser dividido, como tampoco lo puede ser el color amarillo de la manzana.

Estudiar cuál es el origen de las ideas, por tanto, es estudiar cuál es el origen del conocimiento. Dicho en palabras de Hume: "Un examen *completo* de esta cuestión es el tema del presente tratado; y, por consiguiente, me contentaré aquí con establecer una proposición general: *Que todas nuestras ideas simples en su primera aparición se derivan de impresiones simples, a las que corresponden y representan exactamente*"[7] (TNH. 1.1.1). Se establece aquí el principio de la *copia* o principio *empirista*, que servirá para explicar cuál es el origen de nuestro conocimiento, ya que explica de dónde surgen las ideas.

El principio de la copia viene a decir que todos los materiales de nuestro conocimiento han de proceder de las impresiones, o dicho de otra manera: todo nuestro conocimiento procede de la experiencia. Así, para buscar la validez de nuestro conocimiento hemos de buscar cuál es la impresión, la experiencia de la cual se deriva ese conocimiento.

Y ¿cuál es el argumento a favor del principio de la copia? Muy sencillo: si el principio de la copia no fuera válido, tendríamos que tener alguna idea que no se derive de impresiones precedentes, de modo que insta al lector a buscar esa idea. Si el lector no encuentra ninguna idea que no se pueda derivar, directa o indirectamente, de impresiones precedentes, entonces ha de admitir este principio. Esta demostración por desafío es, en verdad, un tanto débil, pero hay que tener en cuenta que Hume está sentando el principio a través del cual demostrará todos los demás principios del conocimiento.

7. Ver el texto I de la Antología.

Dicho de otra manera: lo que está asentando es un principio axiomático que, más que ser *demostrado*, ha de ser *mostrado*.

Pero ¿qué ocurre con las ideas de la fantasía como, por ejemplo, la idea de una montaña de oro, que nadie ha observado nunca (nadie ha tenido nunca una impresión de ella) pero que todos podemos pensar? La idea de la montaña de oro es una idea compleja que se puede dividir entre la idea de oro y la de montaña. Todos nosotros hemos tenido impresiones de oro y de montaña; tales impresiones han podido dar lugar a sus ideas correspondientes. Pues bien, la mente puede combinar tales ideas para componer la idea de montaña de oro. La mente de Hume es, en este sentido, un principio activo que puede mezclar ideas para crear otras nuevas, por ejemplo, la idea de dragón: un lagarto gigante con alas de murciélago que escupe fuego.

Pero ¿qué pasa con la idea de infinito y de perfección, o con la idea de Dios? La idea de Dios se puede dividir en la idea de un ser omnisciente, omnipresente, bondadoso y todopoderoso. Todos nosotros entendemos a qué se refieren estas palabras, por lo que todos nosotros tenemos en la mente la idea de omnisciencia, omnipresencia, bondad suprema y omnipotencia; en resumen, la idea de un ser sumamente perfecto. Ahora bien, ¿de dónde he sacado la idea de perfección o de omnisciencia, si ninguno de nosotros ha tenido experiencia de algo así? En Descartes, esta idea es innata y constituye la prueba de la existencia de Dios. Pero en Hume, al igual que en Locke, esta idea no es innata, sino que la forma la mente a través de un proceso de creación mental. De esta manera, a partir de la idea de lo perfecto, forma la idea de lo sumamente perfecto, añadiendo la noción de grado máximo.

Siguiendo con las posibles objeciones al principio de la copia que el propio Hume ataja, nos encontramos con una muy curiosa, curiosa porque parece muy marginal y porque Hume no le da

solución. La objeción consiste en lo siguiente: supongamos que un individuo ha disfrutado de la vista durante toda su vida, unos 30 años, pero nunca ha tenido la impresión de un determinado matiz de azul al que llamaremos "azulín". De modo que este individuo ha conocido el celeste y el azul marino, pero jamás el azulín. Supongamos que el azulín es un color que se sitúa cromáticamente entre el azul cielo y el azul marino y construimos una escala cromática que va del celeste al azul marino, pero dejamos vacío el hueco correspondiente al azulín. A continuación, le decimos a nuestro individuo que el azulín estaría situado en este hueco de nuestra escala cromática. Después le preguntamos si tiene una idea de cómo podría ser ese color. Según Hume, dirá que puede imaginarse el color azulín y que, por lo tanto, tiene una idea del azulín sin haber tenido antes una percepción de ese color en concreto.

El anterior experimento mental nos ofrece la posibilidad de que una idea concreta, en este caso la de azulín, pueda ser concebida sin que tengamos una impresión precedente. Así, éste es un contraejemplo que muestra que el principio de la copia no funciona en todas las ideas, un contraejemplo que muestra que un número indeterminado de ideas, ya que colores hay muchos, pueden ser creados por la mente y no venir de la experiencia.

Pero el contraejemplo del color azul es muy marginal y, de hecho, muy extraño. Es lícito preguntarnos cómo es posible que este contraejemplo aparezca en la obra de Hume, no sólo en el *Tratado*, sino también en las *Investigación sobre el entendimiento humano*. Para tratar de resolver este misterio hemos de acudir a un texto de Descartes que dice así: "Por ejemplo, si alguien es ciego de nacimiento, no se ha de esperar que consigamos jamás con ningún argumento que perciba las verdaderas ideas de los colores, tales como nosotros las hemos obtenido por los sentidos; pero si alguien ha visto alguna vez los colores fundamentales, mas nunca los intermedios y mixtos, puede hacerse que se represente también las

imágenes de aquellos que no ha visto por medio de una especie de deducción, según su semejanza con los otros."[8]

Es decir, que la objeción ya era conocida por los círculos filosóficos de la época, pues no podemos decir que la obra de Descartes fuera marginal y poco conocida. De hecho, la objeción del color azul era conocida por aquellos que no creían en el principio de la copia. Hay que observar que esta objeción no demuestra la existencia de ideas innatas tal y como el propio Descartes decía. Tan sólo muestra que existe una posibilidad marginal de que la mente cree una idea simple.

La objeción le parece a Hume marginal y de poco interés, por lo que no puede falsar su principio de la copia. Esto es debido a que el principio de la copia es en realidad un principio metodológico de análisis. Sí que es cierto que describe algún aspecto de la naturaleza de la idea, pero lo que en realidad está describiendo es una metodología que será constante en la filosofía de Hume.

De esta manera, cuando tengamos que analizar la validez de un determinado conocimiento, lo que haremos será ver de qué impresiones se pueden derivar las ideas que componen este conocimiento, basándonos para ello en el principio metodológico que es el principio de la copia. Hay que observar en este punto un aspecto muy interesante de las impresiones, y es que éstas no son únicamente las que puedan provenir de los cinco sentidos clásicos: gusto, oído, tacto, vista y olfato, sino que también se refieren a pasiones, sentimientos u otros sentires derivados de la actividad mental, como, por ejemplo, sentir el hábito o la costumbre.

2.4. Las leyes de la imaginación

La facultad de representación de las ideas es la *imaginación*, algo que Hume opone a la *fantasía*, siendo ésta última la facultad del

8. René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu.* Regla XIV. Madrid, Alianza Editorial, 1984.

hombre de formar ideas mediante la composición de otras ideas más simples hasta llegar a una idea que no se corresponde con nada. Por ejemplo, mediante la fantasía creamos las ideas de dragones, montañas de oro o ciudades volantes.

Ahora bien,en la imaginación las ideas aparecen siguiendo un orden determinado. De la misma manera que en la física de Newton hay leyes que rigen los movimientos de las partículas de materia, en la naturaleza humana existen unas leyes de la imaginación, unas fuerzas que hacen que las ideas aparezcan con un determinado orden. Tales leyes de la imaginación son las siguientes:

Ley de semejanza: Cuando tenemos una idea de algo, aparece en la imaginación la idea de algo semejante. Por ejemplo, si pensamos en manzanas, nos viene a la mente la idea de peras.

Ley de continuidad: Si pensamos en alguna cosa que esté en algún lugar, es fácil que pensemos de manera automática en algo que esté al lado. Por ejemplo, si pienso en la panadería de debajo de mi casa, enseguida me viene a la mente la idea del bar que hay al lado. La continuidad puede ser también temporal: por ejemplo, si pienso en la última vez que fui a la biblioteca, puedo pensar en un amigo que me encontré a la salida.

Ley de causa y efecto: La relación causa-efecto merecerá más extensión más adelante. Pero en cuanto ley de la imaginación, funciona de la siguiente manera: al pensar en la causa, pensamos en el efecto; y al pensar en el efecto, pensamos en la causa. Por ejemplo, si pienso en un mosquito, pienso en la picadura que me puede causar, y viceversa.

2.5. Las ideas abstractas

Una de las nociones atacadas por Hume es la noción de idea abstracta. Según la tradición escolástica, las ideas abstractas o términos generales se formaban mediante un proceso de abstracción que consistía en la eliminación de los rasgos particulares de una idea. Por

ejemplo, para formar la idea de árbol, lo que se hace es eliminar todos los rasgos particulares que puede tener un árbol: color de hojas, tamaño, color de la corteza, etc., para quedarnos tan sólo con lo que todos los árboles tienen en común.

Berkeley había criticado este proceso, y esta misma crítica es recogida por Hume. Para Hume, en primer lugar, las ideas abstractas en sí mismas son individuales, son las ideas que estoy teniendo. Si pensamos en la idea de árbol, lo que tengo en la mente es una idea concreta, con una existencia concreta, es decir, un hecho individual. Si la idea es una imagen o una copia de las impresiones, la idea ha de ser tan concreta como las impresiones. Es decir, que no tenemos en la mente algo así como las ideas abstractas.

Ahora bien, aunque las ideas abstractas son eventos particulares de la mente, se pueden convertir en generales en virtud de su facultad representativa derivada de la conexión entre ideas. Por ejemplo, la idea de árbol que yo tengo es concreta e individual, pero si pienso con ella, ésta puede representar en mi pensamiento a todos los árboles. Ocurre lo mismo con la idea de triángulo. Todos nosotros imaginamos un triángulo de una determinada forma: los de unos serán equiláteros, los de otros, escalenos y los de otros, isósceles. Pero un triángulo no es ni escaleno ni equilátero ni isósceles, sino que puede ser cualquiera de los tres. Ahora bien, la imagen que tengo en la mente es la de un triángulo concreto, por ejemplo, uno isósceles. Si me dicen que los triángulos pueden ser escalenos, he de admitir que es cierto, y esto ocurre, según Hume, porque traigo a mi mente la imagen de otro triángulo en virtud de los principios de asociación de ideas, en este caso escaleno. Así, el pensar en un triángulo en concreto nos lleva a pensar en todos los posibles triángulos.

3. Del mundo: la relación causa-efecto y la existencia del mundo[9]

3.1. Crítica de la causalidad

Sin duda, uno de los aspectos más innovadores y más radicales de la filosofía de Hume es la crítica de la relación de causa y efecto. Si bien es verdad que también criticó el conocimiento del mundo exterior y su garantía de existencia, la crítica de la relación de causa y efecto es mucho más radical por dos razones: primera, porque esta critica pone en duda uno de los grandes principios de la filosofía: el *principio de razón suficiente*; y segunda, pero ligada a lo anterior, la crítica de la causalidad, según la hace Hume, es una novedad en la historia de la filosofía. Con anterioridad a Hume, y ya desde la Antigüedad, los argumentos escépticos sobre la existencia del mundo exterior se han ido sucediendo, mientras que el principio de causalidad no fue directamente cuestionado.

Los argumentos que cuestionaban la existencia del mundo exterior tenían la siguiente estructura:

—Todo lo que conocemos es mental.
—El mundo que conocemos se circunscribe a lo mental.
—El mundo, o es todo él mental, o la parte que no lo es nos es completamente desconocida.

Así, desde los tiempos de Pirrón de Élide (360-270 a. C.), la crítica que tiene por objeto dudar de la existencia o esencia (de cómo es) el mundo exterior ha sido constante. De hecho, la crítica de Hume sigue también esta estructura de argumentación, aunque incorpora como novedad la crítica a la relación de causa y efecto. Por ello, antes de atender al mundo exterior, atenderemos a la crítica de la causalidad.

9. Ver los textos II y V.

En filosofía siempre se han considerado como básicos dos principios: el primero, el *principio de no contradicción*, según el cual una determinada cosa no puede ser y no ser en el mismo momento y el mismo lugar; y el segundo principio, el de *razón suficiente*, según el cual, dado cualquier evento, siempre ha de haber una causa de ese evento que sea razón suficiente para explicarlo. Dicho así, parece algo confuso, pero el principio de razón suficiente es algo que todos nosotros tenemos interiorizado de una manera muy radical. Por ejemplo, ahora estoy escuchando un sonido de martilleo a través de la ventana; rápidamente pienso que este sonido está siendo causado por una pequeña obra que hay a pocos metros de casa, de tal manera que la obra es razón suficiente para explicar el sonido. Otro ejemplo: supongamos que la pantalla del ordenador en el que estoy trabajando se apaga; rápidamente pensaré que hay un problema en el ordenador que ha causado el apagón de pantalla; comprobaré el cable de alimentación, el cable de conexión con la unidad central, si se ha ido la luz, si está el ordenador encendido... Así hasta que encuentre una razón suficiente para comprender por qué la pantalla se ha apagado. En definitiva, lo que dice el principio de razón suficiente es que, siempre que pasa alguna cosa, hay algo que la ha causado.

Evidentemente, no podemos comenzar la crítica de la relación causa-efecto si no criticamos el principio de razón suficiente. Crítica que encontramos en el *Tratado de la naturaleza humana* (1.3.3). Para mostrar la necesidad del principio, lo que hemos de hacer es mostrar la imposibilidad de la negación de este principio. Es decir, hemos de mostrar que es imposible que algo exista sin una razón de su existencia. Ahora bien, todas las ideas son distintas entre sí; así, la idea de una causa y la idea de su efecto son separables entre sí. Podemos pensar cualquier cosa sin necesidad de pensar en la causa de esa cosa; puedo pensar en el humo sin pensar en el fuego, puedo pensar en el fuego sin pensar en la leña, puedo pensar en la leña sin

pensar en el leñador... Evidentemente, si esto no fuera posible y supusiéramos que todo esta ligado mediante la relación de causa-efecto, para pensar en una cosa deberíamos pensar en toda la cadena causal que ha sido necesaria para llegar a esa cosa. Dado que todo lo que puede concebirse por separado se puede dar por separado, el efecto se puede dar por separado de la causa, lo que invalida el principio de razón suficiente. En resumen: Hume no acepta la validez del principio de razón suficiente ya que es posible concebir algo sin causa suficiente.

Cuando pasamos a analizar la relación causa-efecto, encontramos que esta relación tiene las siguientes características:

—Primero, el efecto ha de ser o bien anterior a la causa o bien simultáneo a la causa.
—Segundo, ha de haber una correlación espacial entre el efecto y la causa.
—Tercero, siempre que se dé el efecto se ha de dar la causa, es decir, hay una relación de conexión necesaria.

Para analizar la causalidad, Hume nos propone su conocido ejemplo de las bolas de billar. Tomemos la relación causal de dos bolas de billar que se golpean. Llamaremos bola "A" a la bola que se mueve primero y bola "B" a la bola golpeada. Diremos que B se ha movido porque A la ha golpeado. En este caso tenemos que el movimiento de la bola A causa el movimiento de la bola B: primero la bola A se mueve y toca la bola B, y siempre que la bola A golpee la bola B, ésta se moverá. En este ejemplo vemos cómo se cumplen las tres características de la relación de causalidad, pero ¿son esenciales a la causalidad las tres características?

La relación temporal no es esencial, ya que es posible que el efecto se distancie temporalmente de su causa, como ocurre cuando hay una tormenta en Mallorca y al cabo de un tiempo llegan las olas a la

costa de la península. También puede ocurrir que dos eventos se den al mismo tiempo o uno inmediatamente después del otro y que no exista una relación causal entre ellos, como ocurre, por ejemplo, si un semáforo cambia de color y en ese momento comienza a llover. Con la relación espacial ocurre lo mismo, ante todo porque es posible una relación de causa y efecto sin relación espacial, como ocurre cuando un pensamiento causa que mueva un brazo, pues el brazo es espacial pero no así el pensamiento, por lo que no hay ninguna relación espacial.

La esencia de la relación causal no es, por ello, ni una relación temporal ni una relación espacial. En consecuencia, hemos de buscar la esencia de la relación causal en el tercer elemento que hemos citado: cuando decimos de A que causa B, decimos que siempre que se dé A se dará B, si las condiciones son las adecuadas, es decir, que hay una conexión necesaria entre A y B. (TNH. 1.3.6) Ni la relación espacial ni la temporal son la esencia de la relación causal, sino que ésta será la de *conexión necesaria*. En una relación de causa y efecto no es esencial que el efecto sea posterior o simultáneo a la causa ni que sea contiguo en el espacio; lo que sí que importa es que exista una relación de conexión necesaria entre la causa y el efecto.

Esta *conexión necesaria* he de descubrirla a través de la experiencia, aplicando el principio de la copia. Pero si examinamos el caso de las bolas de billar, por muchas veces que observe cómo la bola A golpea a la bola B y que la bola B se mueva, nunca podré percibir la conexión necesaria. ¿Qué es lo que veré, en realidad? Lo que veré es que la bola A golpea la bola B y ésta se mueve; lo veré una multitud de veces, de hecho, siempre. Es decir, constantemente veré que las dos bolas se mueven con arreglo a esa cadencia. Lo que veré será entonces una *conjunción constante*. La conexión necesaria será por ello, simplemente, una conjunción constante. Pero esta conjunción constante no pueden transmitirla los sentidos, no puedo observar nunca esta conjunción constante *en las bolas de billar como tales*; las

bolas de billar son bolas de billar que se mueven y nada más.

Así, si no puedo observar la conjunción constante en las bolas de billar, pero tengo una idea de esa conjunción constante, observaré este fenómeno en mí mismo. Para entender este punto es interesante hacer el siguiente experimento: recordemos un disco musical que nos guste mucho y que, por lo tanto, hemos escuchado un buen número de veces. Cuando estamos escuchando una canción y se acerca el final de ésta, o cuando la canción acaba, ¿qué es lo que nos viene a la mente? La siguiente canción. La mente anticipa la siguiente canción del disco antes de que nosotros empecemos a escucharla en el reproductor. La relación de causa y efecto es algo semejante: la mente anticipa el efecto cuando conoce la causa; yo ya sé, antes de que la bola A la golpee, que la bola B se moverá si ese golpe se produce. Este impulso de la mente a pasar de un evento a otro es el que Hume analiza. La impresión de la cual se deriva la idea de conexión necesaria es la impresión que deja en nuestra mente este impulso a pasar de un evento a otro cuando ya hemos visto en múltiples ocasiones que los dos eventos son contiguos. Pero para que la mente pueda hacer esto es necesario que haya observado la relación entre los eventos un buen número de veces y que la mente tenga la capacidad de formar hábitos.

La mente tiene la capacidad de formar hábitos o costumbres, la facultad de acostumbrarse a tener determinadas percepciones seguidas de otras. La idea de necesidad surge de esta impresión interna. De ahí la definición de causa: "CAUSA es un objeto precedente y continuo a otro, y unido de tal forma con él que tal idea del uno determina a la mente a formar la idea del otro, y la impresión del uno, a formar una idea más viva del otro." (TNH. 1.3.14)

Lo verdaderamente importante del análisis humeano de la relación causa-efecto es que esta relación no es ya un elemento objetivo, sino que la relación se establece mediante una actividad subjetiva.

Es el individuo el que proyecta en el mundo la relación de causa y efecto basándose en una impresión interna.

3.2. El problema de la inducción

Muy ligado al problema de la relación causa-efecto está el problema de la inducción. La inducción consiste en el paso de casos particulares a una norma general sobre estos casos. Por ejemplo, si observamos que cuando el cielo está nublado llueve, y esto ocurre un número muy elevado de veces, deducimos que siempre que el cielo esté nublado lloverá.

Mediante este principio, nosotros inducimos que el sol saldrá mañana, porque siempre ha sido así, que en invierno hará frío y en verano calor, pues siempre ha sido así, o que si abro la puerta de mi casa, fuera estará la calle, ya que siempre ha sido así.

Pero desde un punto de vista estrictamente lógico, para pasar de un particular a un universal he de considerar todos los casos particulares. Por ejemplo, si quiero decir que todos los hombres son mortales he de examinar a todos los hombres concretos, a los que viven y a los no nacidos aún, para determinar si todos ellos se pueden morir. Evidentemente, esto de hecho es imposible. Hume denuncia por ello que el camino inductivo es un camino no estrictamente lógico, sino que hacemos este paso de lo particular a lo universal de manera instintiva y natural, aunque no racional desde un punto de vista estricto.

3.3. De la existencia del mundo exterior

Nada hay en la mente sino las percepciones, todo conocimiento se compone mediante estas percepciones, todo lo que vemos, oímos, sentimos y todo lo que pensamos son percepciones. No podemos sentir ni pensar nada que no sea una percepción: la visión de las hojas que componen este libro, la visión de las letras, el tacto de las tapas y las ideas que nos suscitan son todas ellas mentales.

Así, el mundo que sentimos es el conjunto de las percepciones que sentimos. Según Hume, es imposible concebir cualquier cosa de forma independiente de la mente, porque la concepción de cualquier cosa es ya mental. Así, por más que nos esforcemos, no podemos salir de nuestro pensamiento.

Desde Locke, aunque la distinción es aristotélica, se suponía que los objetos tenían dos tipos de cualidades: las primarias y las secundarias. Las cualidades primarias eran la solidez y la extensión, y las secundarias eran el color, el sabor, el olor, etc. La diferencia entre las cualidades primarias y las secundarias era que las primarias se podían captar al menos mediante dos sentidos; por ejemplo, la extensión se puede captar mediante el tacto y la vista. Las cualidades secundarias, en cambio, tan sólo se pueden captar mediante un solo sentido; por ejemplo, el color mediante la vista o el olor mediante el olfato. Pues bien, desde la teoría atómica de Locke, que sostiene que todo lo físico está formado por partículas atómicas, se pensaba que las cualidades primarias eran propias de los objetos y que las cualidades secundarias dependían de la interacción de nuestros sentidos con las partículas. Dicho de otra manera, el mundo está compuesto de partículas con extensión y dureza, pero el color, el sabor, el olor, etc., se lo ponemos nosotros.

La posición de Hume es más radical. Supone que la distinción entre las cualidades primarias y la secundarias es artificial, ya que todas ellas son percepciones y, por tanto, todas ellas son mentales (TNH. 1.4.2). Es posible que todo sea un sueño, que el mundo exterior no exista y que tan sólo exista la realidad mental que son mis percepciones. Para Hume, el objeto de una impresión es la propia impresión. Cuando digo que veo una silla, lo que estoy viendo es la imagen de silla, aunque pienso que veo la silla y no una imagen de ella. La doctrina según la cual el objeto de la percepción se encuentra en la propia percepción se conoce como *teoría inmanente de la percepción*.

Si abro mis ojos, mis oídos, mis sentidos, lo que tengo es un con-

junto de impresiones, todo aquello que percibo son percepciones. Son, por lo tanto, algo mental. No puedo tener experiencia perceptiva de nada que no sea mental, no puedo tener una impresión que no sea mental y no puedo tener un pensamiento que no sea mental, por lo que todo, absolutamente todo lo que siento y pienso, es mental. No tenemos ninguna garantía de que exista algo que no sean las propias percepciones.

Pero nosotros sentimos las cosas como externas a nosotros. Si miras el libro que tienes delante y reflexionas, verás que, en realidad, lo que estás teniendo es la percepción de libro, que es algo mental, pero piensas que el libro es algo independiente de ti; es decir, piensas que la impresión del libro, que es mental, es algo independiente de tu mente. Esto es normal, diría Hume, pero ¿cómo lo puedo justificar?

Yo no puedo decir que la impresión del libro en la mente esté causada por algo externo a la mente y que es el libro en sí mismo, ya que la relación causa-efecto sólo se puede establecer entre percepciones, y lo que podría causar la percepción del libro en tanto que independiente de la mente no puede ser una percepción. Lo que ocurre, dirá Hume, es que nosotros asignamos una existencia continua a determinas percepciones basándonos en la coherencia de las mismas. Si cierras los ojos y los vuelves a abrir, este libro continuará en tus manos; si lo dejas encima de una mesa y te marchas, cuando vuelvas el libro continuará allí donde lo dejaste. Con todas las cosas del mundo ocurre lo mismo: la calle continúa allí donde la dejaste antes de subir a casa y tu casa continúa allí donde la dejaste cuando te fuiste a la calle. Es, por ello, la constancia y la coherencia de las percepciones lo que hace que les concedamos una existencia distinta de nosotros.

Hagamos el siguiente experimento mental para comprobar la tesis de Hume: supongamos que alzas la vista y ves una mancha roja en la pared; vuelves la cabeza un momento, vuelves a mirar y la man-

cha roja ya no está. La conclusión más normal es que la mancha roja ha sido una ilusión. No atribuimos una existencia continua a la percepción de la mancha roja porque no hay una coherencia ni una constancia en ella; pero si, al volver a mirar, comprobamos que la mancha roja sigue allí, ya sospecharemos, iremos a tocarla y a examinarla, y si ésta permanece, concluiremos que la pared está manchada y que no hemos tenido ninguna ilusión.

¿Qué significa todo esto? Pues sólo que la razón y la filosofía no nos pueden demostrar que el mundo exterior independiente de mí exista. ¿Significa ello que no existe? No. ¿Significa que yo no creo en él? Tampoco. Las dudas escépticas de la filosofía son dudas de la filosofía, y no las puedo trasladar a la vida ordinaria. Filosóficamente, mediante la razón, no puedo demostrar la existencia de un mundo externo a la mente, pero eso no implica que yo no pueda creer que el mundo externo es tal y como lo veo. Lo creo así por instinto, por una creencia natural.

No es la razón la que nos dice que el mundo existe y es tal y como lo pensamos, sino que es un instinto, una creencia natural. Dice Hume que la razón se equivoca y es lenta, la creencia natural es inmediata.

Es interesante en este punto hacer notar una última reflexión de Hume. Cuando se pregunta por qué esto es así, por qué creemos que el mundo es así, la respuesta es clara: porque si no, no podríamos sobrevivir. Sin una concepción fuerte de cómo es el mundo no podríamos hacer nada. Pero aún hay más. Hemos dicho que la relación de causa y efecto es una relación mental que proyectamos en las cosas, pero esta proyección funciona. La relación de causa y efecto entre las bolas de billar es fruto de la costumbre, pero las bolas de billar se comportan de acuerdo con esta relación. Y he aquí un motivo de admiración: el mundo opera como opera nuestro pensamiento, el pensamiento anticipa cosas del mundo.

4. El problema del Yo[10]

4.1. Yo no soy más que un haz de percepciones

Descartes planteó su filosofía en dos momentos fundamentales: un primer momento en el que puso en duda todo su conocimiento, del mundo, de las matemáticas e incluso de Dios[11], y un segundo momento en que reconstruye toda la filosofía a partir de unos cimientos firmes e indudables. Estos cimientos tienen como base la única proposición que, según Descartes, no puede ser objeto de duda por ser autoevidente: *Al pensar existo.*

Esta proposición cartesiana aparentemente indudable tiene ciertos problemas, según Hume. Para ver cuál es su análisis del Yo hemos de tener en cuenta cuál es su concepción de la mente. Para Hume, lo que hay en la mente son percepciones. Recordemos que una percepción es cualquier cosa que podamos pensar (ideas) o sentir (impresiones). Los filósofos anteriores a Hume habían dicho que para que un pensamiento pudiera existir era necesario alguien que lo pensase, es decir, que para que pudiera existir una percepción era necesario alguien que la percibiese. Dicho de otra manera, que para que exista el pensamiento hace falta alguien que piense. A este algo que piensa se le llamó substancia pensante, porque es lo que sustenta al pensamiento.

Aplicando el *principio de la copia* de Hume, si tenemos la idea de esa cosa que piensa, lo que hemos de buscar es la impresión de esa cosa que piensa. Ahora bien, si puedo pensar en esa substancia pensante es porque tengo una idea de la substancia pensante, de lo contrario no podría pensar en ella. Pero la idea de substancia pensante también será una percepción que necesita una substancia pensante, porque ¿acaso se sustenta a sí misma? Dicho de otra manera: el con-

10. Textos III y IV de la Antología.

11. Descartes, *Los principios de la filosofía*. Parte I, punto 7. Madrid, Alianza Universidad, 1995.

cepto de substancia pensante es "una cosa que resulta muy difícil, si no imposible, de concebir." (TNH. 1.4.5)

Para Hume, el pensamiento no necesita de nada más, no necesita de algo que lo piense; las percepciones no necesitan de nada para existir. Hume nos dice que si yo puedo pensar algo de manera distinta, ese algo puede existir de manera distinta. Todas las percepciones pueden existir por separado sin necesidad de nada que las sustente. Dicho de otra manera, la substancia pensante no es necesaria para el pensamiento; lo necesario para el pensamiento es tan sólo el propio pensamiento. Si hay algo que sea una substancia, algo que puede subsistir por sí mismo, son las percepciones.

Ahora examinemos lo que nosotros somos. Si nosotros fuéramos una cosa invariable y continua que podemos conocer, habríamos de tener una percepción invariable y continua que correspondiera a lo que somos nosotros. Tal percepción no existe. Las percepciones son variables. Examinemos nuestra mente: ahora sentimos el papel del libro, sentimos nuestro cuerpo sentado, un ruido, etc. Si uno continúa examinando su mente y busca su Yo, el Yo que sea sujeto de todas sus percepciones, ¿qué encuentra?

Lo único que encontrará serán unos cuantos pensamientos, incluso el pensamiento de "estoy buscando mi Yo". Como dice Hume, cada que vez que penetras en ti mismo, lo que encuentras son las percepciones, no a ti mismo. Nunca te atraparás a ti mismo sin una percepción y nunca sentirás algo que no sea una percepción.

Desde estas premisas intentemos contestar la pregunta *¿qué es lo que nosotros somos?* Lo que somos es un haz de percepciones, un fluir de percepciones que se suceden unas a otras con asombrosa rapidez. Hume, llegado a este punto, propone una imagen de gran fuerza gráfica: no somos sino un teatro en el que las percepciones, como las escenas, se suceden sin parar. Añade que las percepciones son lo único que compone la mente, es decir, que no hay un escenario, sino

solamente escenas. Trasladando la metáfora a nuestra época podríamos decir que la mente no es más que un conjunto de fotogramas de una película que se suceden unos a otros.

Nosotros, pues, según Hume, no somos más que percepciones, no hay ninguna substancia pensante, sino sólo pensamiento. "Me puedo aventurar a afirmar que el resto de la humanidad no es nada más que un haz o colección de diferentes percepciones, las cuales se suceden las unas a las otras con inconcebible rapidez y que están en un perpetuo flujo y movimiento." (TNH. 1.4.6)

Según la concepción de la mente de Hume, el alma, la mente, yo mismo, soy perfectamente divisible. Si las percepciones desaparecen, no quedará una substancia, sino que yo desapareceré con las percepciones. La muerte, para Hume, es la aniquilación de toda percepción. Así, Hume, a diferencia de tantos filósofos anteriores, piensa que el alma no es inmortal, ya que cuando morimos desaparecen las percepciones, a las que se reduce sin más el alma.

4.2. Problemas que plantea la concepción de Hume

Pero el haz de percepciones plantea también serios problemas a Hume, que él mismo reconoce. Al final del *Tratado de la naturaleza humana*, Hume publica un apartado bajo el título de *Apéndice.* En él, Hume introduce modificaciones al texto original y reflexiona más ampliamente sobre el tema de la identidad personal. Nosotros somos percepciones, nos dice, y descubrimos la identidad personal pasando de una percepción a otra. De esta manera, yo sé que el que está leyendo estas líneas es la misma persona que la que abrió el libro, porque se ha pasado de la percepción de abrir el libro a la de leer las líneas de manera continua. Aquí la imaginación descubre la *identidad personal*. Pero hemos dicho "descubre". Ahora bien, para que algo sea descubierto es necesario que ya esté allí. Colón no podría haber descubierto América sin que allí estuviera el continente. Si la imaginación descubre la identidad personal en el transcurrir de las percep-

ciones, a través de la memoria, es porque la identidad ya está allí.

Por otro lado, para que se conforme un pensamiento, un haz de percepciones, ha de haber algo que las una entre sí. Si las percepciones no se unieran formando un pensamiento, no habría tal pensamiento. Pero las percepciones son diferentes unas de otras, no tienen nada en común, se pueden pensar por separado. ¿Cómo, entonces, forman juntas un pensamiento? Buena pregunta, que, como todas las buenas preguntas, no tiene respuesta definitiva.

Nos dirá Hume: "En resumen: hay dos principios que no puedo hacer compatibles, a pesar de que tampoco esté en mi poder el renunciar a ninguno de ellos. Estos principios son *que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente no percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas.* Si nuestras percepciones inhiriesen en algo simple e individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, en ese caso no habría dificultad alguna. Por mi parte, debo solicitar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento. No pretendo, sin embargo, afirmar que sea absolutamente insuperable. Es posible que otras personas, e incluso yo mismo, luego de reflexiones más maduras, podamos descubrir alguna hipótesis que reconcilie estas contradicciones." (TNH. Apéndice.)

Dicho de otra manera: he aquí un problema sin resolver. Nos podemos preguntar si ya lo ha resuelto la filosofía o la ciencia, pero es de temer que la respuesta sea negativa. La cuestión de la identidad personal plantea problemas filosóficos cuya solución está pendiente.

5. De la existencia de Dios[12]

El problema de la divinidad siempre ha sido fundamental a lo largo de la historia de la filosofía, porque ha sido una cuestión reitera-

12. Ver el texto IX de la Antología.

damente planteada por la humanidad. La disciplina filosófica dedicada al estudio de la existencia y de la esencia de Dios desde un punto de vista racional, sin recurrir a una supuesta Revelación, es la *teología natural*. Se llama teología natural para diferenciarla de la *teología dogmática*, que se ocupa del estudio de Dios tomando como punto de partida las escrituras sagradas de cada religión, como la Biblia y el Corán.

5.1. Obras de Hume sobre filosofía de la religión

Las principales obras de Hume sobre filosofía de la religión son la *Historia natural de la religión,* donde hace una investigación casi antropológica de los orígenes del fenómeno; la sección 10, "De los milagros", de la *Investigación sobre el conocimiento humano,* donde analiza la validez epistemológica de los milagros, es decir, si podemos fiarnos o no de aquellos que han presenciado un milagro. Pero su obra más importante sobre este tema serán los *Diálogos sobre la religión natural*.

Los *Diálogos sobre la religión natural* fueron publicados póstumamente, ya que el propio Hume no quiso o no se atrevió a darlos a conocer en vida. El argumento de la obra es el siguiente: Pánfilo, un joven discípulo de Demea, es presentado por su maestro ante sus colegas, Cleantes y Filón, a fin de que éstos le instruyan. Cada uno de los personajes representa una posición filosófica con respecto a Díos: Demea es el fideísta, Cleantes personifica el racionalismo, mientras que, por lo general, la posición de Hume viene expuesta por Filón. Los tres personajes se enzarzan en una discusión que en principio ha de versar sobre la naturaleza de Dios, ya que su existencia se presupone. Sin embargo, a lo largo de la obra se examinan desde un punto de vista crítico las pruebas de la existencia de Dios.

5.2. Clasificación de las pruebas de la existencia de Dios

Para Hume, las pruebas de la existencia de Dios se dividen en dos

tipos fundamentalmente: las *pruebas a priori* y las *pruebas a posteriori.*

Las *pruebas a priori* consisten en llegar a la demostración de la existencia de Dios sin tener que recurrir a la experiencia, sino únicamente a la razón. Un ejemplo de una de ellas es el argumento ontológico propuesto, entre otros, por Descartes:

> *Dios es lo más perfecto que puede existir*
> *Es más perfecto existir que no existir*
>
> ---
>
> *Luego, si Dios es sumamente perfecto, ha de existir necesariamente*

Las *pruebas a posteriori* son aquellas que parten del conocimiento de otro hecho y explican precisamente la existencia de este hecho a partir de la existencia de Dios. En la filosofía de Hume a este argumento se lo conoce sobre todo como el *argumento del designio*. Esta prueba llega a la demostración de la existencia de Dios a partir del orden y disposición de la naturaleza. Argumento que él critica.

5.3. Análisis crítico de las pruebas de la existencia de Dios

Todos los juicios, según Hume, se pueden dividir en dos tipos: *cuestiones de hecho* y *relaciones entre ideas*. Las cuestiones de hecho son aquellas que hacen referencia a la existencia o a la cualidad de cualquier cosa: por ejemplo, decir "la mesa es roja" es una cuestión de hecho, como también lo será decir "la mesa roja existe". Las relaciones entre ideas son aquellas proposiciones que afirman o niegan alguna cosa con independencia de la experiencia. Se refieren fundamentalmente a cuestiones matemáticas, geométricas o lógicas. La principal diferencia entre una cuestión de hecho y una relación entre ideas es que la negación de una cuestión de hecho verdadera no es

una contradicción, mientras que sí lo es la negación de una relación verdadera entre ideas. Así, por ejemplo, podemos pensar que "en estos momentos hay una manzana en la mesa de la cocina", o podemos pensar que "no la hay". Pero no podemos pensar que "dos más dos son igual a cinco", ni que "la suma de los ángulos de un triángulo es inferior a 180º", sin caer en contradicción. Por ello, también se dice que las relaciones entre ideas tratan de verdades a priori, es decir, de verdades que lo son con independencia de la experiencia. Así, "la suma de los ángulos de un triángulo es igual a 180º" es verdad con independencia de cualquier experiencia sobre triángulos.

Ahora bien, una afirmación sobre existencia o inexistencia de algo es siempre una cuestión de hecho. Las matemáticas, la geometría o la lógica no dicen nada acerca de la existencia o inexistencia de los números o de las figuras. Dado que a priori sólo se pueden conocer verdades referentes a relaciones entre ideas, y dado que éstas no pueden decir nada sobre la existencia o inexistencia de Dios ni de nada, las pruebas a priori de dicha existencia son imposibles. Podemos pensar a Dios como existente o como inexistente sin incurrir en contradicción. El hecho de pensar que Dios es perfecto no implica que éste sea existente, ya que la esencia de algo no puede incluir su existencia. Así, no se puede demostrar la existencia de nada, tampoco la de Dios, a partir de una relación entre ideas.

5.3.1. Crítica al argumento del designio

Si vamos caminando por un bosque y nos encontramos con una cabaña, suponemos que los elementos que componen la cabaña no se han amontonado por casualidad unos encima de los otros formando esa construcción, sino que suponemos que ha tenido que haber alguien que la ha realizado con arreglo a un plan. Así, al percibir el orden y la disposición de los elementos de una casa suponemos que ha habido un constructor de la casa, alguien que ha diseñado la casa y que la ha construido. Si observamos atentamente los

mecanismos de un reloj, vemos cómo cada una de las piezas que lo componen se adecuan a un fin determinado: hay engranajes que tensan el muelle, otros que desde el muelle van al balancín y hacen que éste se mueva, del mismo modo que éste, a su vez, mueve una rueda que mueve a otras, y así hasta las manecillas que marcan la hora. Vemos cómo cada una de las partes del reloj se adecua a un fin determinado, y cómo éstas han sido diseñadas y colocadas de la forma adecuada. Suponemos que, si hay un reloj, ha tenido que haber un relojero que lo ha dispuesto todo para que el reloj funcione.

Según sostienen aquellos que defienden el el argumento del designio si examinamos el mundo vemos cómo cada parte de la naturaleza se adecua a su función. Vemos, por ejemplo, cómo en el cuerpo de un hombre las manos son mecanismos perfectos que le permiten hacer multitud de cosas, como los componentes del ojo tratan la luz para procurar una visión. Toda la naturaleza funciona como un reloj y, al igual que en un reloj, las piezas han sido diseñadas para que encajen entre sí y sus movimientos se combinen para obtener un resultado determinado. Dicho de otra manera, el orden de la naturaleza necesita de un ordenador consciente que sólo puede ser Dios.

Éste es el argumento del designio, la suposición de una mente ordenadora para explicar el orden y la disposición en la naturaleza. Pero este argumento no convence a Filón en los *Diálogos,* ni a Hume. El argumento se basa en una *analogía*. Un razonamiento por analogía es aquel según el cual extraemos una conclusión en un caso determinado basándonos en la experiencia pasada de un caso parecido. Por ejemplo, puedo deducir que me gustarán las sardinas si ya me han gustado los boquerones. También es el argumento que se utiliza en la experimentación animal, cuando se prueban los medicamentos con animales antes de aplicarlos a personas; si funcionan en animales, por analogía, suponemos que funcionarán también en personas. Ahora bien, el de la analogía es el más débil de los argumentos y carece de verdadera fuerza apodíctica. En el caso de la

experimentación con animales, es muy posible que un medicamento funcione en ratas y no en humanos. Además, cuanto más distancia hay entre los dos términos de la analogía, más se debilita ésta. Así, un medicamento que funcione en cerdos, puede que funcione en humanos, pero uno que funcione en peces ya es más complicado que también funcione en humanos.

Ahora bien, la distancia que hay entre una casa y la totalidad del universo es la misma que la que hay entre el arquitecto de una casa y el hacedor de la totalidad del universo. Por ello, la distancia entre uno y otro hace que la analogía sea muy débil. Hacer esta analogía es precisamente atribuir características humanas a la divinidad, es decir, rebajar su status de divinidad al de persona humana.

Establecer la relación entre un arquitecto y una casa es establecer una relación de causa-efecto, donde el arquitecto es la causa y la casa el efecto. Así, establecer una relación entre el universo y su hacedor es también establecer una relación de causa y efecto. Pero la relación de causa y efecto tan sólo puede establecerse a través la experiencia de casos anteriores. Cuando establezco una relación de causa-efecto entre un arquitecto y una casa lo hago basándome en que he tenido experiencia, en otras ocasiones, de arquitectos diseñando casas. En el caso de la divinidad esto no es posible, porque nunca he tenido la experiencia de cómo un hacedor de universos crea un universo; primero, porque sólo hay uno y, segundo, porque nadie que no fuera Dios estaría presuntamente allí en el momento de la creación.

Además, el designio es sólo uno de los principios organizadores que hay en el universo. Hay otros principios que crean orden, como pueden ser el de vegetación o germinación o incluso el propio azar. Es posible que este mundo se haya creado por azar o por otro principio que no sea el del designio.

Así, el argumento del designio, mediante el cual afirmamos que el cosmos se ha creado gracias a un sumo arquitecto, establece una

posibilidad que no tiene por qué ser cierta en absoluto.

Los argumentos que prueban la existencia de Dios quedan por ello muy debilitados, si no refutados a partir de la obra de Hume. Dado que no podemos demostrar a priori la existencia de algo, los argumentos a priori sobre la existencia divina quedan invalidados, y dado que la analogía es el más débil de los razonamientos, que no podemos aplicar la relación de causa y efecto fuera de la experiencia y que el principio del designio es tan sólo uno de los principios que pueden explicar el orden en el universo, el argumento del designio queda muy debilitado, si no refutado.

Es difícil pronunciarse sobre si Hume creía o no creía en Dios. Lo único que podemos decir es que, según Hume, la filosofía no puede llegar a una prueba fehaciente de la existencia de Dios; algo que no quiere decir que no exista, naturalmente, por lo que tampoco prueba su inexistencia. Estamos una vez más ante la incapacidad de la razón y de la filosofía para conocerlo todo.

6. Libertad y necesidad: la acción humana

6.1. De la libertad y la necesidad

Uno de los debates más interesantes en filosofía es el que concierne al dilema entre la libertad y la necesidad. Es decir, indagar sobre si toda nuestra voluntad está dictada de antemano por algún tipo de *determinismo* o si, por el contrario, somos *libres* de escoger. El problema de la *necesidad* y de la *libertad* se puede resumir de la siguiente manera: o bien los hombres son libres y sus acciones están indeterminadas o bien existe alguna necesidad, semejante a la que rige en la naturaleza, que determine las acciones de los hombres de tal manera que todas mis acciones estén determinadas por acciones o factores anteriores. Pero aunque este debate es un clásico en la filosofía, para Hume, la consideración de estos términos como anta-

gónicos obedece a una mala comprensión de los mismos.

Hume deduce la necesidad a partir de la observación de la conjunción constante. Así, deduzco una relación de causa-efecto a partir de la observación de la conjunción constante entre el evento causa y el evento efecto. En los hombres también se observa esta uniformidad: "Es universalmente admitido que hay una gran uniformidad en las acciones de los hombres de todas las naciones y edades, y que la naturaleza humana permanece la misma en lo que respecta a sus principios y operaciones"(ICH. Sec. 8, parte I). Siempre que nos acercamos a alguien esperamos que ese alguien nos salude, siempre que nos vamos de alguna parte nos despedimos de los demás, es decir, siempre esperamos ciertas acciones de ciertas personas, y en la medida en que conocemos más a alguien, más seguros estamos de lo que va a hacer. Por lo tanto, según Hume, la gente opina que hay cierta necesidad en las acciones de los hombres.

Ocurre, sin embargo, que muchas veces nos equivocamos o no sabemos cómo va a actuar una persona. Esto no ocurre porque la conducta de dicha persona esté indeterminada, sino porque no conocemos cuál es el mecanismo exacto de su acción. Según Hume, resulta muy extraño que aceptemos tácitamente un cierto determinismo en las acciones de los hombres y que sin embargo tengamos problemas para aceptarlo de forma explícita. Esperamos una cierta uniformidad en las acciones de los demás, no esperamos que nadie salga a la calle desnudo y cantando, ni que nadie nos golpee arbitrariamente al entrar en una habitación. Cuando cruzamos una calle, esperamos que los conductores paren sus vehículos y que no los pongan en marcha cuando estamos en medio de un paso de peatones. Pero nos resulta muy difícil deducir de ello que hay un mecanismo necesario en las acciones de los hombres, aunque tácitamente sí que contamos con ello.

Si podemos deducir que hay una necesidad en la naturaleza física, también la podemos deducir en la naturaleza de los hombres, ya

que las regularidades son semejantes. Si deducimos una cierta necesidad, conexión necesaria, en las cosas físicas a partir de la observación de una regularidad, podemos deducir una conexión necesaria en las acciones de los hombres si observamos una regularidad del mismo tipo. En las acciones de los hombres se puede observar dicha regularidad, ya que, ante estímulos semejantes, los hombres suelen responder de manera semejante. Por lo tanto, podemos deducir una conexión necesaria en las acciones de los hombres de igual manera que la podemos deducir en las cosas físicas. Por otro lado, el hecho de que no conozcamos los mecanismos causales en las acciones de los hombres no implica que éstos no existan. Nosotros no conocemos todos los factores que determinan el resultado de una tirada de dados, pero sabemos que, de conocerlos, sabríamos exactamente el resultado de esa tirada. Lo mismo ocurre con las acciones de un individuo.

Ahora bien, *la necesidad no implica que la libertad no exista*. Por libertad entiende Hume "*el poder de actuar o de no actuar de acuerdo con las determinaciones de la voluntad*" (ICH. Sec. 8, parte I). De acuerdo con esta definición, somos libres siempre que hagamos aquello que deseamos hacer. De esta manera, la libertad es perfectamente compatible con el determinismo, ya que lo que está determinado es nuestro deseo, el cual somos libres de realizar.

6.2. Libertad, necesidad y moral

Hume admite que la libertad de actuar de acuerdo con nuestra voluntad es necesaria para la moral, ya que no podemos censurar o alabar a alguien por hacer o dejar de hacer algo cuando le obligan a ello, sino que alabamos o censuramos a quien le ha obligado. De esta manera, no condenamos a alguien por matar a otro en defensa propia, ya que se ha visto obligado a ello, ni condenamos a alguien por no acceder a nuestra invitación a comer si ese alguien está enfermo y postrado en cama.

Pero lo de verdad interesante en Hume es el giro que imprime a la cuestión al decir que la necesidad es también una condición necesaria para la moral. Un sistema de premios y castigos no tiene sentido si no puede determinar la voluntad de los hombres, y para eso necesita de un determinismo de la voluntad en los sujetos al castigo o al premio.

La necesidad es imprescindible para poder pedir responsabilidades. Si no hubiera una relación de causalidad entre el agente y la acción, no podríamos pedir responsabilidades al agente. Nos dice Hume que toda acción es efímera, que tiene un comienzo y un final en el tiempo, por lo que no podemos ni aprobar ni censurar la acción en sí misma, sino al sujeto que ha efectuado la acción. Si ésta fuera totalmente aleatoria, no podríamos concebir un castigo para el que la ha realizado. Imaginemos el caso de alguien que comete un asesinato, imaginemos que este asesinato obedece a la voluntad del asesino: cuando censuramos el asesinato, censuramos al asesino y su voluntad de matar. Si pensáramos que la voluntad de matar del asesino es aleatoria, no tendríamos derecho a censurar al asesino. Solamente el convencimiento de la necesidad de su voluntad hace que censuremos su acción y los motivos de su acción.

Libertad y necesidad son dos aspectos de la acción humana, perfectamente compatibles y complementarios entre sí, además de necesarios para la moral.

6.3. Razón, pasión y acción[13]

Según los preceptos morales tradicionales, es la razón la que ha de ser la guía de la vida. Un hombre bueno será aquel que se deja llevar por la razón, que domina y controla sus pasiones haciendo que éstas se supediten a los dictados de la razón. Como la razón ha de

13. Ver el texto VI de la Antología.

ser la recta directora de nuestra vida, es sobre ella sobre la que se construyen los distintos sistemas morales.

Pero esto no es así, según Hume. Lo primero que hemos de hacer es plantearnos cómo se producen realmente las acciones humanas. La respuesta que da Hume a esta pregunta será clave para entender su ética, ya que la moral es precisamente la que guía las acciones de los hombres. Así tenemos:

"En primer lugar, que la razón sola no puede nunca constituir un motivo de ninguna acción de la voluntad; y en segundo lugar, que no puede nunca oponerse a la pasión en la dirección de la voluntad." (TNH. SB. 413)

Para ver cuál es la justificación de esta tesis según la cual la razón no puede motivar a la voluntad ni oponerse a ella, lo primero es ver qué hace exactamente la razón:

La razón relaciona ideas, es decir, ejecuta demostraciones de carácter matemático, geométrico o lógico. Con la razón hacemos sumas, restas, sabemos calcular el diámetro del círculo a partir del radio… Estos razonamientos son sin duda útiles y ayudan al siguiente tipo de razonamientos.

La razón lleva a cabo razonamientos sobre la probabilidad, la existencia o la inexistencia de algo. Mediante la razón podemos saber que, si cruzo la calle con el semáforo en rojo, tengo posibilidades de ser atropellado. La razón ayudada de la matemática puede saber qué fuerza tengo que aplicar para lanzar un objeto y que este objeto dé en el blanco.

Éstas son las dos únicas operaciones de la razón. Ahora bien, cuando hacemos alguna cosa, no la hacemos porque sepamos hacerla, sino porque queremos hacerla, y la razón tan sólo se refiere al saber.

"Es obvio que cuando esperamos de algún objeto dolor o placer, sentimos una consecuente emoción de aversión o propensión, y

somos llevados a evitar o aceptar aquello que nos dará esa inquietud o esa satisfacción. Es también obvio que esta emoción no acaba aquí, sino que, haciéndonos volver la vista en todas direcciones, comprende cualesquiera objetos vinculados con el original mediante la relación de causa-efecto. Aquí, pues, tiene lugar el razonamiento para descubrir esta relación; y conforme varíe nuestro razonamiento, nuestra acción recibirá una variación subsecuente. Pero en este caso es evidente que el impulso no surge de la razón, sino que está dirigido por ella." (TNH. 2.3.3.)

Según Hume, en el momento en el que decidimos hacer alguna cosa, lo hacemos o bien porque esperamos algún placer de ello, o bien porque esperamos eludir algún dolor mediante nuestra acción, ya sea mediatamente o inmediatamente. Por ejemplo, si nos ponemos a limpiar el lavabo, es para que después lo tengamos limpio y podamos obtener un cierto placer ante la limpieza o evitar los dolores que puedan surgir de una falta de higiene. Cuando vamos al dentista es para evitar un dolor de muelas o para acabar con él si ya lo tenemos. La voluntad está movida por la consecución del placer y la evitación del dolor.

Ahora bien, ¿cuál es el papel de la razón en todo esto? La razón es una informadora, nos dice cuáles son los medios más adecuados para alcanzar un determinado fin y nos informa de las consecuencias de nuestra acción. Pongamos un ejemplo, supongamos que quiero pan para comer: la razón me dirá que necesito ir a la panadería para buscarlo y, yendo a la panadería, me dirá que, si cruzo con el semáforo en rojo, es posible que me atropelle un coche. El deseo de comer pan no es racional ni irracional, es tan sólo un deseo; lo que es racional o irracional son los razonamientos que yo hago para conseguir el pan: si pienso que el pan se materializará encima de la mesa por arte de magia, eso es irracional, pero no lo es el deseo de comer pan.

De la misma manera que son los deseos los que mueven nuestras

acciones, es un deseo lo único que se puede oponer a otro deseo. Dicho de otra manera, tan sólo una propensión o aversión se puede oponer a otra propensión o aversión. Imaginemos el caso de alguien que quiere cruzar la calle: es el deseo el que le mueve a cruzarla, por ejemplo para ir por pan. La razón le dice que, si cruza en rojo, es posible que el autobús le atropelle, por lo que decide no cruzar en rojo y esperar a que el semáforo esté verde. No ha sido la razón la que le ha movido a no cruzar en rojo: la razón tan sólo le ha informado de las posibles consecuencias de su acción. Lo que le ha movido a no cruzar en rojo ha sido su deseo de no ser atropellado, su aversión al dolor que sin duda un atropello produce. "Es, pues, manifiesto que el principio que se opone a nuestra pasión no puede ser el mismo que la razón, y que se da esa denominación tan sólo en sentido impropio. No nos expresamos estricta ni filosóficamente cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón. La razón es y debe ser sólo la esclava de las pasiones, y no puede nunca pretender otro oficio que el de servirlas y obedecerlas." (TNH. 2.3.3)

En el ámbito de la acción, como también ocurre en el ámbito del conocimiento, la razón queda relegada a un segundo plano. En el campo de la acción, el motor del hombre es su capacidad de desear o de rechazar algo que lo mueve. La razón sólo puede informar, o bien de las consecuencias de una acción, o bien de los medios necesarios para el bien deseado. La razón es tan sólo la consejera de la voluntad. La razón me informa y me previene, pero la última decisión es de la pasión, del deseo de algo o de la aversión hacia algo.

7. La moral y la justicia[14]

Los estudios filosóficos sobre la moral, la ética, son una parte muy importante de cualquier sistema filosófico, y así ocurre en el caso de

14. Ver los textos VII y VIII de la Antología.

Hume. En el apartado anterior hemos estudiado cómo la pasión es la guía de la vida y cómo la razón sólo informa de posibles consecuencias y medios para una acción, no pudiendo ser la motivadora de nuestros actos. Este punto será clave para entender la ética de Hume.

7.1. El hecho moral y la falacia naturalista

La norma moral es algo de lo que todos somos conscientes en mayor o menor grado. Todos, en algún momento de nuestra vida, hemos dicho de algo que es malo o es bueno, correcto o incorrecto. El hecho moral es aquel que se expresa mediante una afirmación del tipo "está bien" o "está mal". Cuando vemos cómo alguien ayuda a cruzar la calle a un ciego, por ejemplo, aprobamos desde nuestro interior la acción de esa persona. En cambio, cuando vemos cómo alguien roba a una persona sin recursos, rechazamos tal acción. A uno le decimos que ha obrado bien y al otro que ha obrado mal. Pues bien, éste es el hecho moral, el juicio que emitimos sobre una determinada acción, aprobándola o rechazándola, y sobre el agente que la ejecuta, elogiándolo o censurándolo.

Lo que a Hume le interesa es estudiar este hecho moral y establecer qué mecanismos lo hacen posible, es decir, cómo los hombres juzgan algo como bueno o como malo. Lo que le interesa a Hume no es tanto decir lo que está bien o lo que está mal, sino saber por qué los hombres consideran algo como bueno o como malo.

En un pequeño párrafo del *Tratado de la naturaleza humana,* Hume denuncia una práctica que él consideraba habitual en de los filósofos, y que posteriormente se llamará *falacia naturalista*.

"No puedo abstenerme de agregar a estos razonamientos una observación que puede albergar alguna importancia. En todos los sistemas morales con los que me he topado hasta ahora, he podido siempre observar que el autor procede durante algún tiempo a razonar de forma ordinaria: estableciendo la existencia de Dios o hacien-

do observaciones acerca de los asuntos humanos; cuando de repente me sorprendo al encontrar que, en lugar de utilizar las cópulas usuales para las proposiciones: *es* y *no es*, las proposiciones se unen mediante un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero es, sin embargo, de grandes consecuencias. Así, cuando este *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada; y, al mismo tiempo, sería necesario dar razón de algo que parece totalmente inconcebible: cómo esta nueva relación puede deducirse de otras que son totalmente diferentes de ella. Pero como los autores normalmente no usan esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores; estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre este punto subvertiría todos los sistemas vulgares de moral, y nos haría ver que la distinción entre el vicio y la virtud no se fundamenta en las relaciones de objetos ni se percibe mediante la razón." (TNH. 3.1.2)

Lo que a Hume le interesa es saber cómo de hecho funciona la moral, no construir un sistema moral, por muy racional que sea, y después decir que los hombres se han de comportar tal como estipula dicho sistema moral. Según Hume, los filósofos anteriores creaban un sistema moral: una serie de normas basadas en la razón y deducidas a partir de unos determinados preceptos, y decían que los hombres se habían de comportar de acuerdo con esas normas. Por ejemplo, decían que Dios existe y que *es* todopoderoso y benevolente, que el alma del hombre *es* inmortal y que *ha sido* creada por Dios; acto seguido se decía que el hombre *debe* honrar a Dios y que *debe* comportarse de acuerdo con las normas morales de alguna iglesia para así salvar su alma. Hume denuncia esa ilación como falaz.

Hume está interesado en ver cómo funciona de hecho la moral, en examinar con el escalpelo de su filosofía cómo los hombres emiten sus juicios morales, en qué se basan para aceptar algunas acciones y rechazar otras. Así, es evidente que el punto de partida de Hume

será el hecho moral en sí mismo, algo a lo cual todos los hombres somos sensibles:

"Por muy insensible que sea un hombre, debe ser afectado a menudo por las imágenes de lo correcto y lo incorrecto y, por muy obstinado que sea en sus prejuicios, no puede dejar de observar que los otros son igualmente sensibles a estas imágenes." (IM. Sección 1)

Encontramos en este pasaje otra importante consideración: para que el hecho moral sea efectivo, es necesario que no sólo sea yo quien lo exprese, sino que los demás también lo hagan. La moral no es individual, me afecta a mí en mis decisiones, pero también afecta a mi vecino y a mis conciudadanos. La moral es algo social en la medida en que son todos los individuos de la sociedad los que siguen el precepto moral. Dicho de otra manera, lo que está bien para mí también lo estará para otros miembros de mi comunidad. Claro que hay individuos que no poseen un sentido moral muy elevado, pero ¿qué es lo que ocurre con estos individuos? Que son tachados de malas personas por el resto de la sociedad, por la mayoría. En lo fundamental, todos estamos de acuerdo en que está mal matar, violar, robar o maltratar. Todos nosotros rechazamos estas acciones, todos nos sentidos afectados cuando descubrimos que alguien ha causado algún mal a otra persona, de la misma manera que todos nos sentimos bien cuando vemos la bondad en otro, cuando vemos a una persona que cede el asiento a otra, cuando vemos que alguien le da de comer a otro que lo necesita, y sentimos admiración por aquellos que han dedicado su vida a los demás. Éste es el hecho moral. Ahora bien, ¿cómo se produce y en que principios se fundamenta?

7.2. La moral influye en las acciones

Que la moral tiene influencia en las acciones de los hombres es también un hecho para Hume. Es evidente que muchas veces no hacemos algo porque está mal hacerlo o hacemos otra cosa porque está

bien hacerla. Si ayudamos a alguien que lo necesite a cruzar la calle, no lo hacemos para que esa persona nos pague ni nos recompense, sino porque sentimos que está bien hacerlo; si damos limosna a un necesitado, no esperamos recompensa alguna por nuestros actos, tampoco si ayudamos a un compañero de clase a entender un texto o le ayudamos con un problema de matemáticas. Todas esas acciones las hacemos porque está bien hacerlas. De igual manera ocurre con las acciones que evitamos porque están mal: no robamos aun cuando sabemos que no nos van a descubrir, no agredimos a los demás aunque no temamos represalias. Simplemente, nos frena el hecho de saber que está mal hacerlo.

Luego la moral nos lleva a hacer unas cosas y nos impide hacer otras: la moral es un principio activo, una fuerza que nos impulsa a realizar unos determinados actos y que nos impide la realización de otros.

7.3. Relación entre la moral y la acción

La conclusión es obvia:

1. Todo aquello que tiene influencia en la acción es un principio activo, una pasión.
2. La razón no es un principio activo, ya que no tiene influencia en la acción.
3. La moral es un principio activo, ya que tiene influencia en la acción.
4. La moral no puede estar fundamentada en la razón, sino que lo ha de estar en un principio que pueda ejercer alguna influencia sobre la acción.

La razón no es principio activo, mientras que la moral sí lo es. Además, es imposible que de un principio activo surja uno que no lo sea. Así, la moral no puede surgir de la razón.

La razón es capaz de descubrir relaciones entre ideas o cuestiones de hecho, por lo que si la moral proviniera de la razón, ha de prove-

nir del estudio de las relaciones entre ideas o de las cuestiones de hecho. Si examinamos el caso concreto de algo que nos resulte repulsivo desde un punto de vista moral, como puede ser el parricidio, observamos que a partir de la propia noción de parricidio no se puede establecer que éste sea inmoral. Un parricidio es matar al padre, algo que, si lo hace cualquier ser humano, es del todo inadmisible, pero que, si ocurre con otras criaturas, es del todo tolerable, como ocurre cuando un roble deja caer una semilla que engendra otro roble que puede crecer y tapar el sol al roble que lo engendró.

"Tomemos una acción que se considera viciosa, el asesinato consciente, por ejemplo. Examinémosla bajo todas las luces, y veamos si podemos encontrar alguna cuestión de hecho o de existencia a la que podamos llamar *vicio.* De cualquier forma que se tome, se encuentran solamente ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No hay otra cuestión de hecho en este caso. El vicio se escapa en la medida en que tan sólo se considera el objeto. Y nunca podrás hallarlo hasta que no dirijas la reflexión hacia ti mismo y encuentres en ti un sentimiento de desaprobación hacia la acción que surja de ti. Nos encontramos aquí con una cuestión de hecho, pero se trata del objeto del sentimiento, no de la razón, y se encuentra en nosotros mismos y no en el objeto." (TNH. 3.1.1)

Ocurre lo mismo que cuando investigaba de dónde surgía la relación de causa y efecto. Hemos visto que tal idea surgía de la impresión de la mente al sentir el hábito de pasar de un objeto a otro. Con la noción de vicio o de virtud pasa lo mismo. En la acción misma objeto del juicio moral no se encuentra el vicio o la virtud, sino que éstos se encuentran en la manera como sentimos ese hecho. Define la virtud diciendo que es "*cualquier acción mental o cualidad que da al espectador un grato sentimiento de aprobación*; siendo el vicio lo contrario." (IM. Apéndice I). Cuando se nos presenta una acción, o bien ésta nos es indiferente, por lo que no la juzgamos desde un punto de vista moral, o bien ésta nos resulta agradable o desagradable. Es

decir, que la contemplación de la acción nos produce un placer o un dolor. Si la contemplación de la acción nos produce placer, la llamaremos virtuosa, y si nos produce dolor, viciosa. Obviamente, cuando Hume se refiere al placer o al dolor, se esta refiriendo a un tipo especial de sentimiento. Hay muchos tipos de placeres: no es lo mismo contemplar una puesta de sol que comer un bocadillo de jamón; también de dolores: no es lo mismo ver sufrir a un animal que sufrir un dolor de muelas. El placer que proporciona el sentimiento moral es semejante al placer que se siente en la contemplación de una puesta de sol.

En resumen, una acción buena es simplemente aquella que nosotros sentimos como buena, aquella que aprobamos. Una acción mala es la que sentimos como mala, aquella que desaprobamos. La facultad con la que aprobamos o desaprobamos las acciones no es la razón, sino esa capacidad interior de sentir las acciones como buenas o como malas.

Pero hemos visto que la moral exige que ésta sea común a los hombres, por lo menos a los que viven en una misma comunidad. Para hacer que los juicios morales de los hombres sean lo suficientemente comunes, hemos de fundamentar tales juicios en un principio común. No hay para ello ningún problema. Los juicios morales se fundamentan en el sentimiento moral, en la capacidad sensitiva de los individuos que pertenecen a la especie humana. Así, en la medida en que la naturaleza humana es común a todos los hombres, y por definición así es, los juicios morales han de ser comunes a todos los hombres.

Por otro lado, si no queremos caer en un bucle infinito, también hay que observar que no se puede dar una razón para desear la virtud más allá de decir que la virtud es deseable por sí sola. Dar la razón de la razón de la razón... de una acción no tiene sentido, por lo que nos hemos de detener en un punto: puesto que la virtud nos proporciona placer, es deseable por sí misma.

7.4. Benevolencia y utilidad

Hemos visto que los juicios morales se fundamentan en el sentimiento. De esta manera, decir que algo es bueno, desde un punto de vista moral, es decir que tenemos un sentimiento de aprobación hacia ese hecho. Hume ahora se pregunta qué características tiene el sentimiento moral.

Si examinamos qué es lo que se considera, por lo común, como correcto moralmente, ¿qué virtudes son las consideradas como aceptables desde un punto de vista moral? Encontramos que la *benevolencia* es una de ellas. La benevolencia es la virtud por la que un hombre obra buscando el bienestar de los que le rodean. Así, un hombre es benevolente en la medida en que sus acciones benefician a los demás.

Hume se toma mucha molestia en demostrar que existe un impulso mediante el cual los hombres buscan el bien de los demás, un impulso, una *empatía*, que les hace sentir como propias las afecciones ajenas. El campo de batalla de Hume es demostrar que los hombres no se comportan de forma correcta sólo movidos por intereses egoístas, sino que son capaces de tener intereses altruistas, de hacer cosas sin esperar nada más que un sentimiento de felicidad en los demás. Aquello que es *útil* para buscar la felicidad de los demás es positivo desde un punto de vista moral. Gran parte de la aceptación de la benevolencia viene dada por la utilidad que este sentimiento tiene, aunque hay partes de la benevolencia, como la cortesía, que son agradables por sí mismas.

Para Hume, aquello que contribuye al bienestar de la sociedad es aceptado como bueno desde un punto de vista moral. Pero esto es así porque somos capaces de una cierta empatía limitada. Si los demás no nos importaran en absoluto, si no fuéramos capaces de sentir con los demás, no veríamos la utilidad de las acciones para conseguir la felicidad de los demás. De esta manera, lo que justifica que aceptemos moralmente aquello que es útil para la sociedad es

el propio sentimiento de aprobación que sentimos cuando vemos que los demás también son felices, un sentimiento al que Hume llama *sentimiento de humanidad*, y que nos hace sentir cierta empatía hacia lo que los demás sienten. Así, cuando veo que otra persona es ultrajada de alguna manera, robada o agredida, siento una cierta empatía hacia esa persona y de alguna manera siento como si en parte hubiera sido yo mismo el ultrajado. Análogamente ocurre cuando otra persona es bien tratada por alguien.

La moral se fundamenta en esta pasión llamada sentimiento de humanidad o benevolencia. Si los demás no nos importaran lo más mínimo, si no sintiéramos una cierta empatía respecto de ellos, no seríamos capaces de hacer juicios morales.

7.5. La justicia

La justicia merece una consideración especial. Lo primero que hemos de tener en cuenta es que la justicia se encarga de gestionar las relaciones de propiedad entre los hombres, por lo que tan sólo puede surgir cuando existan tales relaciones de propiedad. Esto no quiere decir que los derechos de propiedad existan antes que la justicia, sino que el artificio que crea los derechos de propiedad es el mismo que crea la justicia. La propiedad se establece mediante las leyes de la sociedad, y son precisamente estas leyes las que consideramos justas o injustas.

Cualquier sociedad se rige por unas reglas que regulan las relaciones entre los individuos. Estas reglas pueden regular las diversas relaciones de propiedad que entre los individuos se den. Por ejemplo, dirán cuándo tenemos derecho a comprar o vender algo, qué derechos tiene el comprador y cuáles el vendedor, regularán las transmisiones de bienes por herencia, la posesión de bienes muebles e inmuebles, etc. Según Hume, estas normas son necesarias para el correcto funcionamiento de la sociedad, son las normas que garantizan que lo que poseo continúe siendo mío y que prote-

gen mis posesiones de la codicia de los demás. Por ello, estas normas son útiles para el buen funcionamiento de la sociedad en la medida en que, regulando las relaciones de propiedad, contribuyen a la estabilidad social. Son normas de utilidad pública. "La utilidad pública requiere que la propiedad sea regulada por leyes generales e inflexibles; y aunque estas reglas se adapten sirviendo mejor a ese mismo fin de utilidad pública, es imposible para ellas prevenir todas las penalidades particulares o todas las consecuencias beneficiosas que resulten de cada caso particular." (IM. Apéndice III) Pero las normas generales tienen que aplicarse, y en la aplicación de la norma general es posible que surja algún problema. Hume nos propone el caso de una herencia que es disfrutada por un hombre egoísta y derrochador: "Las riquezas heredadas de un padre en manos de un hombre malo son el instrumento de una maldad."(IM. Apéndice III) La aplicación de la ley general puede tener consecuencias negativas en determinados casos particulares.

Pero lo que importa es el grado general de utilidad de la ley: si la aplicación normal de la ley compensa las posibles consecuencias negativas de un caso particular, entonces la ley es justa. Por otro lado, la observación de excepciones en la aplicación de una ley puede tener peores consecuencias que la aplicación inflexible de esta ley, ya que hace que la ley pierda vigor. En el caso de las herencias, aunque es pernicioso que un hombre malo herede, es peor abolir la ley de herencias, ya que muchos hombres honrados perderán la posibilidad de heredar. Incluso es peor permitir la arbitrariedad en la transmisión de una herencia, ya que esta arbitrariedad provocará una inseguridad tal que hará inútil la ley. Así, pues, la justicia se fundamenta en la utilidad general para un bien común.

Ocurre también que las acciones justas son muchas veces consideradas como acciones moralmente aceptables cuando no somos nosotros mismos parte en la acción de la justicia. De esta manera, sentimos satisfacción cuando vemos que un ladrón ha sido condenado,

aun cuando no hemos sido nosotros sus víctimas, o cuando se legisla a favor de los desfavorecidos, aun cuando nosotros no seamos el objeto de esa ley. Sentimos como aceptable una regla general justa cuando nos afecta y cuando no nos afecta. Esto se debe al sentimiento de simpatía, humanidad y benevolencia. "La *regla general* va más allá de los casos particulares de los que surgió, mientras que al mismo tiempo *simpatizamos* con los demás en los sentimientos que de nosotros tienen. De este modo, el *interés por uno mismo* es el motivo originario del establecimiento de la *justicia*, pero la simpatía por el interés *público* es la fuente de la aprobación *moral* que acompaña a esa virtud." (TNH. 3. 2. 2) Una cosa es la fuente de la justicia: garantizar que nuestras propiedades sigan siendo nuestras, y otra la fuente de la aprobación moral de la justicia: la simpatía o el sentimiento de humanidad mediante el cual sentimos satisfacción por los beneficios que reciben los demás de la justicia.

8. La filosofía política[15]

La política, para Hume, forma parte de la ciencia del hombre, ya que la actividad política no es más que un reflejo de la naturaleza humana. Por ello, el estudio de la naturaleza humana es lo que también nos da la clave para el estudio de la política. Hemos visto cómo, en el ámbito de la filosofía moral, Hume centra sus estudios en la manera como de hecho se comportan los hombres, en la explicación del hecho moral, y no en cómo se deberían comportar los hombres ni en cuál debería ser la fundamentación de la moral. Pues bien, en los estudios sobre política de Hume encontramos también el mismo espíritu. Lo que a Hume le interesa es descubrir el origen del gobierno civil, del

15. Ver el texto X de la Antología.

deber de obediencia a un magistrado o a un soberano, cuál es la fundamentación del Estado, etc., no cuál *debería* ser el origen del gobierno, ni cual *debería* ser la fundamentación del Estado.

Hume estaría de acuerdo en que un gobierno que se fundamentara en el consentimiento del pueblo sería el más justo de los gobiernos. Así nos dice en su ensayo *Del contrato original*: "Mi intención aquí no es excluir el consentimiento del pueblo como causa justa de la fundación de un gobierno. Es ciertamente la mejor y más sagrada causa. Sólo pretendo decir que ésta se da muy raramente y casi nunca completamente, y que, por consiguiente, hay que admitir estos otros fundamentos para el gobierno."

Para estudiar en qué se fundamenta *de hecho* el poder político, Hume hecha mano de la historia de los pueblos, y será mediante el análisis de ejemplos históricos como extraerá Hume sus conclusiones, tal como podemos leer en su ensayo *Del contrato original.* Muchas veces, las conclusiones a las que llega no son políticamente correctas, lo que no quiere decir que no sean correctas sin más. Por ejemplo, el ejercicio del gobierno por una estirpe de príncipes no tuvo su origen en un contrato social, algo que no se ha dado en la historia, sino que se originó habitualmente en una invasión o una usurpación, y es precisamente la violencia, según Hume, el origen de muchos de los Estados, una afirmación que no es políticamente correcta, pero que no por ello deja de ser cierta.

8.1. Del origen del gobierno civil

Lo primero que hemos de tener claro es que, si el gobierno civil fuera algo inútil, éste no tendría por qué existir. Aunque en ocasiones nos dice que el hombre experimenta hacia sus congéneres una simpatía que le hace sentir como propias las desgracias ajenas, también nos dice que el hombre es egoísta a la hora de conseguir bienes. La naturaleza humana incluye un instinto de posesión que muchas veces nos hace desear aquello que no nos pertenece, por lo que

la propiedad privada siempre está amenazada por los amigos de lo ajeno. Para proteger esta propiedad privada está la justicia, que ha de repartir los bienes de acuerdo con los principios de equidad, dando a cada uno aquello que le corresponde, y que ha de prevenir mediante castigos que los amigos de lo ajeno se salgan con la suya.

El estado de naturaleza que había estudiado Hobbes[16] le parece a Hume un invento filosófico sin ningún correlato real. Todos, dice Hume, nacemos en el seno de una familia y en toda familia existe la figura del jefe de familia, que es la persona que se encarga de dirimir las disputas dentro de la propia familia. Puede ocurrir, y de hecho ocurre, que a lo largo de la historia de un pueblo surja un cacique que aúne a diferentes familias formando un clan, un ejército, ya sea para atacar a otro pueblo o para defenderse de los ataques de otro. Si en tiempos de paz este cacique se ha dedicado a mediar en las disputas de sus partidarios, entonces el pueblo en cuestión tendrá ya un príncipe.

8.2. Crítica del contrato social

La crítica del contrato social constituye uno de los elementos más importantes de la filosofía política de Hume. La teoría del contrato social surgió en el pensamiento filosófico de la mano de Hobbes, que pensaba que los hombres se habían unido bajo un gobernante a fin de acabar con una situación de guerra perpetua mediante un contrato social. Esta misma teoría fue posteriormente sostenida también por Locke[17], quien, a diferencia de Hobbes, imponía unas ciertas limitaciones al soberano y reservaba el derecho de rebelión para el pueblo siempre que el soberano no cumpliera los términos del contrato establecido.

16. Thomas Hobbes, *Leviatán*. Segunda parte. Madrid, Alianza Universidad, 1989.

17. John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid, Alianza Editorial, 1990.

La crítica de Hume se basa en el análisis histórico de los distintos orígenes de los gobiernos, constatando que nunca se ha dado algo así como un contrato social. De todas maneras, lo interesante de la cuestión no es el hecho mismo de la existencia del contrato social, sino la suposición implícita que encontramos en la fundamentación del gobierno mediante este contrato. Tal suposición es que el gobierno se basa en el consentimiento del pueblo, ya sea de forma explícita o de forma tácita. Es decir, que son los súbditos los que escogen el gobierno. Hume no entra a considerar si esto debería ser así o no, es decir, lo que Hume analiza no es si el pueblo debe escoger o, como mínimo, consentir el gobernante. Lo que Hume analiza es si de hecho el gobernante basa su poder en el asentimiento o el consentimiento del pueblo.

Obviamente, en la época de Hume esto no ocurre en absoluto. Recordemos que estamos en una época en que la forma más extendida de gobierno, con un nivel más o menos alto de absolutismo, es la monarquía. El pueblo nunca ha escogido al monarca, ni a la familia que le gobierna, ni ha puesto ni derrocado príncipes. Los príncipes lo han llegado a ser normalmente por medio de las armas y se han mantenido en el gobierno por la inercia de la costumbre o por la fuerza. Las casas reales se han erigido normalmente en tales después de un conflicto civil, de una usurpación del poder, de una conquista o de una anexión. El motor que ha derrocado gobiernos y regímenes políticos y que ha aupado príncipes o senados ha sido, siempre o casi siempre, la violencia.

Otra cosa es el deber moral de obediencia al magistrado. El deber de los súbditos de obedecer sí que tiene un fundamento moral en la utilidad: es útil para la paz y el orden que los súbitos obedezcan al príncipe. Pero el hecho de que sea una familia u otra la que gobierne, que sea un tipo de gobierno u otro, no lo decide el pueblo, sino que se ha impuesto por medio de las armas y se ha mantenido por la costumbre.

Incluso dirá Hume que la democracia más perfecta conocida por el hombre, la de Atenas, no lo fue tanto, ya que tan sólo unos pocos decidían el destino de todo el pueblo. Sólo podían tener voz y voto los ciudadanos, una categoría que excluía a las mujeres, a los esclavos y a los extranjeros, incluidos los descendientes de éstos, aunque hubieran nacido en Atenas, con lo que una minoría era la que decidía el destino de una mayoría. Así, ni tan siquiera podemos afirmar que en el caso de esta democracia fuera todo el pueblo el que decidía su destino ni su gobierno.

Hume considera beneficioso que exista un gobierno dividido en partes, de tal manera que, cuando falle el poder del soberano, aún pueda permanecer el del parlamento. De esta manera, en el caso de producirse un cambio en el soberano, aún estará el parlamento como garante de la paz y la estabilidad.

Los príncipes que gobernaban en la época de Hume no podían pretender fundamentar su poder en el consentimiento del pueblo, ya que eran príncipes por un acto de violencia de algún antepasado suyo, una conquista o una usurpación. La filosofía política de Hume es un mero análisis de la realidad de los gobiernos, sin ninguna pretensión normativa.



ANTOLOGÍA DE TEXTOS

Texto I

Tratado de la naturaleza humana

Libro I, parte I, sección 1: ***Del origen de nuestras ideas***

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos tipos distintos a los que llamaré IMPRESIONES e IDEAS. La diferencia entre ellos consiste en los grados de fuerza y vivacidad con los que inciden en la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. De estas percepciones, a las que entran con más fuerza y violencia las podemos llamar *impresiones*; bajo ese nombre incluyo a todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones, en cuanto éstas hacen su primera aparición en el alma. Por *ideas* entiendo las imágenes débiles de éstas en el pensamiento y en el razonamiento, como pueden ser, por ejemplo, todas las percepciones suscitadas por el presente discurso, exceptuando aquellas que surgen de la vista y del tacto y del placer o el disgusto inmediato que pueda ocasionar. No creo que sea muy necesario emplear muchas palabras para explicar esta distinción. Cada uno percibirá en seguida por sí mismo la diferencia entre sentir y pensar. Los grados normales de éstas son fácilmente distinguibles, aunque no es imposible que en algunos casos particulares puedan aproximarse mucho un caso a otro. Así, en un sueño, en caso de fiebre, en la locura o en el caso de emociones muy violentas del alma, nuestras ideas pueden aproximarse mucho a nuestras impresiones, como, por otro lado, sucede a veces que nuestras impresiones son tan débiles y tenues que no podemos distinguirlas de nuestras ideas. Pero, a pesar de este parecido tan cercano

en algunos casos, son por lo general lo bastante diferentes para no tener escrúpulos en situarlas bajo encabezados distintos y en asignar a cada una un nombre particular para marcar la diferencia[18].

Hay otra división en nuestras percepciones que sería conveniente observar y que se puede extender tanto a nuestras impresiones como a nuestras ideas. Esta división se hace entre SIMPLES y COMPUESTAS. Las percepciones, impresiones o ideas simples son aquellas que no admiten ni distinción ni separación. En las complejas, al contrario que en éstas, se pueden distinguir partes. Aunque un color, un sabor y un olor particular son cualidades que se dan todas juntas en esta manzana, es fácil percibir que no son lo mismo, sino que, al menos, se pueden distinguir la una de la otra.

Una vez hemos dado un orden y arreglo a nuestros objetos mediante estas divisiones, podemos dedicarnos ahora a considerar con mayor cuidado las cualidades y relaciones. La primera circunstancia que salta a la vista es el gran parecido que hay entre nuestras impresiones y nuestras ideas en cada aspecto, con la excepción de su grado de fuerza y vivacidad. Las unas parecen ser el reflejo de las otras de modo que todas las percepciones de la mente son dobles y aparecen como impresiones e ideas. Cuando cierro mis ojos y pienso en mi habitación, las ideas que formo son representaciones exactas de las impresiones que he sentido y no existe circunstancia alguna en las unas que no se encuentre en las otras. Repasando todas mis otras percepciones, todavía encuentro el mismo parecido y representación. Las ideas y las impresiones parecen corresponderse

18. Hago uso de estos términos, *impresión* e *idea*, en un sentido diferente al usual y espero que se me permita esta libertad. Quizás haya restaurado el sentido original de la palabra *idea*, del cual se había separado el señor *Locke*, al hacerla valer para representar todas nuestras percepciones. Por el término *impresión* no quisiera que se entendiese la manera en la que las percepciones vivas son producidas en el alma, sino meramente las percepciones en sí mismas, para las que no hay ningún nombre particular ni en *inglés* ni en cualquier otro idioma, que yo sepa.

siempre las unas a las otras. Esta circunstancia me parece muy remarcable y ocupará mi atención por un momento.

Bajo un examen más atento encuentro que me he dejado llevar demasiado lejos por la primera apariencia y que debo hacer uso de la distinción de las percepciones en *simples* y *complejas* para limitar esta conclusión general: *que todas nuestras ideas e impresiones son semejantes*. Observo que en el caso de algunas de nuestras ideas complejas éstas no tuvieron impresiones que les correspondieran y que algunas de nuestras impresiones complejas nunca se han copiado en ideas. Puedo imaginarme una ciudad como *Nueva Jerusalén*, en la que el pavimento es de oro y los muros de rubí, aunque jamás haya visto tal cosa. He visto *París*, pero ¿afirmaría que me he hecho una idea de la ciudad de tal manera que quede perfectamente representada en todas sus calles y casas, en sus proporciones justas y reales?

Por consiguiente, aunque por lo general advierto una gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas *complejas*, aún la norma no es universalmente cierta de tal manera que las unas sean copias exactas de las otras. Podemos considerar a continuación qué ocurre con el caso de nuestras percepciones *simples*. Después del examen más cuidadoso del que soy capaz, me atrevo a afirmar que en este caso la norma se mantiene sin ninguna excepción, y que cada idea simple tiene una impresión simple a la que se asemeja, y que a cada impresión simple le corresponde una idea. La idea de rojo que nos formamos en la oscuridad y la impresión que incide en nuestros ojos a la luz del sol difieren solamente en su grado y no en su naturaleza. Ocurre lo mismo con todas nuestras impresiones e ideas simples: aunque es imposible probarlo mediante una enumeración de todos los casos particulares, cada uno puede convencerse por lo que respecta a este punto repasando tantos casos como quiera. Si alguien negara esta semejanza universal, no sé otra manera de convencerle que no sea pidiéndole que me muestre una impresión simple a la que no corresponda una idea simple, o bien una idea simple

a la que no corresponde una impresión simple. Si no responde al desafío, como es seguro que no podrá hacer, podemos de su silencio y de nuestra propia observación establecer esta conclusión.

Así, encontramos que las ideas simples y las impresiones simples se parecen las unas a las otras; y como las complejas se forman a partir de ellas, podemos afirmar en general que estas dos especies de percepción son exactamente correspondientes. Habiendo descubierto esta relación, que no requiere más examen, siento curiosidad por encontrar alguna otra de sus cualidades. Consideremos qué ocurre con respecto a su existencia y qué impresiones e ideas son causas y cuáles efectos.

Un examen *completo* de esta cuestión es el tema del presente tratado; y, por consiguiente, me contentaré aquí con establecer una proposición general: *Que todas nuestras ideas simples en su primera aparición se derivan de impresiones simples, a las que corresponden y representan exactamente.*

Buscando fenómenos que prueben esta proposición sólo los encuentro de dos tipos; pero cada tipo de fenómeno es obvio, numeroso y conclusivo. Primero me cercioro mediante un nuevo examen de lo que ya he asegurado: que cada impresión simple es acompañada por la correspondiente idea y que cada idea simple por la correspondiente impresión. De esta constante conjunción de percepciones parecidas concluyo inmediatamente que hay una gran conexión entre nuestras correspondientes impresiones e ideas, y que la existencia de las unas tiene una considerable influencia sobre las otras. Tal conjunción constante en tal número infinito de casos no puede surgir del azar; sino que prueba claramente una dependencia de las impresiones con respecto a las ideas, o de las ideas con respecto a las impresiones. Para poder saber de qué lado está esta dependencia he de considerar el orden de su *primera aparición*, y encuentro mediante la experiencia constante que las impresiones simples siempre se dan con anterioridad a sus correspondientes ideas, y que

nunca aparecen en el orden contrario. Para dar a un niño la idea de escarlata o de naranja, de dulce o de amargo, lo que hago es presentarle los objetos o, en otras palabras, le hago tener esas impresiones, y no procedo de forma tan absurda que me esfuerce en producir impresiones excitando las ideas. Nuestras ideas en su aparición no producen sus correspondientes impresiones, ni percibimos color alguno, ni sentimos sensación alguna sólo pensando en ellas. Por otro lado, encontramos que cualquier impresión, sea de la mente o del cuerpo, es constantemente seguida por una idea a la que se asemeja y que tan sólo difiere de ella en los grados de fuerza y vivacidad. La conjunción constante de nuestras percepciones semejantes es una prueba convincente de que la una causa la otra; y esta prioridad de las impresiones es igualmente una prueba de que nuestras impresiones son las causas de nuestras ideas, y no nuestras ideas de nuestras impresiones.

Para confirmar esto, consideraré otro fenómeno sencillo y convincente: siempre que por accidente alguna de las facultades de las cuales surgen las impresiones queda obstruida en sus operaciones, como ocurre al nacido ciego o sordo, no sólo se pierden las impresiones sino también sus ideas correspondientes, de tal modo que nunca aparecerá en la mente el menor rastro ni de una ni de otra. Y esto es verdad no sólo en el caso de que los órganos sensoriales estén completamente destruidos, sino que es igualmente verdadero cuando no han sido nunca puestos en funcionamiento para producir una impresión particular. No podemos hacernos una idea del sabor de una piña sin haberla probado realmente.

Hay, sin embargo, un fenómeno contradictorio que puede demostrar que no es absolutamente imposible a las ideas el preceder a sus correspondientes impresiones. Creo que se admitirá fácilmente que las distintas ideas de colores que entran por nuestros ojos, o de los sonidos que proporciona el oído, son realmente diferentes las unas de las otras aunque también se asemejen. Ahora bien, si esto es cier-

to con respecto a colores diferentes, no lo será menos con respecto a los diferentes tonos de un mismo color, ya que cada uno de ellos produce una idea distinta e independiente del resto. Porque si esto se negara, sería posible, mediante una continua gradación de los tonos, pasar de un color al que estuviera más alejado de él; y si no se concede que cualquiera de los tonos intermedios es diferente, no se puede afirmar, sin caer en el absurdo, que los extremos sean iguales. Así, supongamos que una persona ha disfrutado de la vista durante treinta años y que ha llegado a conocer perfectamente colores de cualquier tipo con la excepción de una particular tonalidad del azul, por ejemplo, con el que no ha tenido jamás la fortuna de encontrarse. Supongamos que todos los demás matices de ese color, con la excepción de este particular, se sitúen ante él yendo gradualmente del más oscuro al más claro; es evidente que notará un hueco allí donde debería estar este matiz, y que verá que hay una distancia mayor en ese lugar entre los colores contiguos que en cualquier otro lugar. Ahora, pregunto si le es posible suplir esta deficiencia desde su propia imaginación de tal manera que surja en él la idea de este tono particular que nunca le ha llegado por los sentidos. Creo que habrá pocos que no sean de la opinión de que se puede hacer tal cosa, y esto puede servir como prueba de que las ideas simples no siempre se derivan de las correspondientes impresiones. Sin embargo, este caso es tan particular y singular que apenas merece que lo tengamos en cuenta y que sólo por él debamos alterar nuestra máxima general.

Pero, aparte de esta excepción, no estaría de más comentar que el principio de prioridad de las impresiones con respecto a las ideas se debe entender con otra limitación, a saber: que así como nuestras ideas son imágenes de nuestras impresiones, podemos formar ideas secundarias que sean imágenes de las primarias, tal como se ve en este mismo razonamiento que hacemos sobre ellas. Aunque, hablando con propiedad, esto no es una excepción a la regla, sino la expli-

cación de la misma. Las ideas producen imágenes de sí mismas en nuevas ideas; pero si se supone que las primeras ideas se han derivado de impresiones, sigue siendo cierto que todas nuestras ideas simples proceden mediatamente o inmediatamente de sus correspondientes impresiones.

Éste es, entonces, el primer principio que establezco en la ciencia de la naturaleza humana; y no debemos despreciarlo por su aparente simplicidad. Es notable que la presente cuestión acerca de la precedencia de nuestras impresiones o ideas sea la misma que ha hecho tanto ruido planteada en otros términos, cuando se ha disputado si existe cualquier *idea innata*, o si todas las ideas se derivan de la sensación y de la reflexión. Podemos observar que para demostrar que las ideas de extensión y color no son innatas los filósofos nos muestran que éstas tan sólo son transmitidas por los sentidos. Para demostrar que las ideas de la pasión y del deseo no son innatas observan que tenemos en nosotros mismos la experiencia previa de estas emociones. Si examinamos ahora con cuidado estos argumentos, encontramos que no prueban nada más sino que las ideas son precedidas de otras percepciones más vivas de las cuales se derivan y a las que representan. Espero que aclarando esta cuestión elimine todas las disputas concernientes a ella permitiendo que este principio sea más utilizado en nuestros razonamientos de lo que parece haber sido utilizado hasta ahora.

Texto II

Investigación sobre el conocimiento humano

Sección 4: ***Dudas escépticas acerca de las operaciones del entendimiento***

Parte I

TODOS los objetos de la razón humana se pueden dividir naturalmente en dos tipos, a saber: *relaciones entre ideas* y *cuestiones de hecho*. Del primer tipo son las ciencias de la geometría, el álgebra y la aritmética y, en resumen, cualquier afirmación que sea intuitivamente o demostrativamente cierta. Que *el cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de los otros dos lados* es una proposición que expresa una relación entre estas figuras[19]. Que *tres veces cinco es igual a la mitad de treinta* expresa una relación entre estos números. Las proposiciones de este tipo se pueden descubrir mediante la mera operación del pensamiento sin dependencia de lo que pudiera existir en cualquier parte del universo. Aunque jamás hubiera habido ningún círculo o triángulo en la naturaleza, las verdades demostradas por EUCLIDES conservarían siempre su certeza y su evidencia.

Los segundos objetos de la razón humana, las cuestiones de hecho, no se determinan de la misma manera; ni su evidencia de verdad, por muy grande que sea, es de la misma naturaleza que la precedente. Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es posible, ya que nunca implica contradicción y es concebida por la mente con la

19. A saber, los lados del triángulo.

misma facilidad y distinción que si fuera totalmente conforme a la realidad. *Que el sol no salga mañana* no es una proposición ininteligible y no implica mayor contradicción que la afirmación: *el sol saldrá mañana*. Por consiguiente, en vano intentaríamos demostrar su falsedad. Si fuera demostrativamente falsa, implicaría una contradicción y nunca podría concebirse distintamente por la mente.

Así, puede ser un asunto digno de interés el investigar cuál es la naturaleza de la evidencia, la cual nos asegura cualquier existencia real y cuestión de hecho, más allá del testimonio presente de nuestros sentidos o de los recuerdos de nuestra memoria. Esta parte de la filosofía, como se puede observar, ha sido poco cultivada tanto por los antiguos como por los modernos, con lo que nuestras dudas y errores, en la persecución de tan importante cuestión, pueden ser más que excusables, mientras marchamos a través de caminos tan difíciles sin guía o dirección alguna. Incluso pueden resultar útiles por excitar nuestra curiosidad y destruir la fe implícita y la seguridad que son la perdición de todo razonamiento e investigación libre. El descubrimiento de defectos en la filosofía común, si los hubiera, supongo que no resultará descorazonador sino más bien una incitación, como es usual, para intentar algo más completo y satisfactorio que lo que se ha propuesto hasta ahora al público.

Todos los razonamientos acerca de cuestiones de hecho se fundan en la relación de *Causa* y *Efecto*. Es tan sólo por medio de esta relación por la que podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y de nuestros sentidos. Si se le preguntara a un hombre por qué cree en cualquier cuestión de hecho que no esté presente, por ejemplo, si su amigo está en el país o en FRANCIA, le daría una razón; esta razón podría ser otro hecho, como una carta recibida de él o el conocimiento de sus propósitos y promesas previas. Un hombre que encuentra un reloj o alguna otra máquina en una isla desierta, concluirá que alguna vez ha habido un hombre en esta isla. Todos nuestros razonamientos concernientes a cuestiones de hecho

son de la misma naturaleza. Y aquí se supone constantemente que hay una conexión entre el hecho presente y aquel que inferimos de él. De no haber nada que los ligara juntos, la inferencia sería totalmente incierta. El oír una voz articulada y un discurso racional en la oscuridad nos asegura la presencia de alguna persona. ¿Por qué? Porque estos son los efectos de origen y textura humanos y que están estrechamente conectados con ella. Si analizamos todos los otros razonamientos de esta naturaleza, encontramos que se fundan en la relación de causa y efecto, ya sea esta relación cercana o remota, directa o colateral. El calor y la luz son efectos colaterales del fuego, y uno de los efectos puede inferirse justamente del otro.

Así, si queremos tener un conocimiento satisfactorio acerca de la naturaleza de esa evidencia que nos asegura cuestiones de hecho, debemos investigar cómo llegamos al conocimiento de la causa y el efecto.

Me aventuraré a afirmar, como proposición general que no admite ninguna excepción, que todo conocimiento de esta relación no se consigue en ningún caso mediante razonamientos *a priori*, sino que surge por entero de la experiencia cuando encontramos que algún objeto particular está constantemente unido a otro. Preséntese un objeto a un hombre bien dotado de razón y facultades: si el objeto es completamente nuevo para él, no será capaz, mediante el examen más exacto de sus cualidades sensibles, de descubrir ninguna causa y efecto. ADÁN, aunque se le supongan todas las cualidades racionales totalmente perfeccionadas desde su nacimiento, no podría inferir, de la fluidez y transparencia del agua, que le ahogará, o de la luz y del calor del fuego que éste le podría consumir. Ningún objeto revela, mediante las cualidades que aparecen a los sentidos, ni las causas que lo produjeron ni los efectos que de él surgen, ni puede nuestra razón, sin la asistencia de la experiencia, descubrir cualquier inferencia acerca de la existencia real y de las cuestiones de hecho.

La siguiente proposición: *que las causas y los efectos pueden ser descubiertos no mediante la razón sino mediante la experiencia* se admitirá sin dificultad para aquellos objetos que recordamos que nos han sido desconocidos alguna vez, puesto que debemos ser conscientes de la incapacidad absoluta, en aquel momento, de predecir lo que podría surgir de él. Si se presentan dos trozos lisos de mármol a un hombre que no tiene conocimiento alguno de filosofía natural, nunca podrá descubrir que se adhieren de manera tal que se requiere una gran fuerza para separarlos en línea recta, mientras que ofrecen una pequeña resistencia a una presión lateral. Sin dificultad se admitirá que tales eventos, análogos a los que se producen en el curso natural de la naturaleza, se descubren solamente mediante la experiencia. Nadie se imagina que la explosión de la pólvora y la atracción de la magnetita se puedan descubrir mediante argumentos *a priori*. De la misma manera, cuando un efecto es supuesto como dependiente de una maquinaria intrincada o estructura secreta de las partes, no tenemos ninguna dificultad en atribuir todo este conocimiento a la experiencia. ¿Quién afirmará que puede dar una última razón de por qué la leche o el pan son alimentos adecuados para el hombre y no para el león o el tigre?

Pero, a primera vista, es posible que la misma verdad no tenga la misma evidencia en lo que respecta a los eventos que nos son familiares desde nuestra aparición en el mundo, los cuales guardan una analogía estrecha con el curso de la naturaleza y se suponen dependientes de las cualidades simples de los objetos sin una estructura de partes que nos sea secreta. Estamos inclinados a imaginar que podemos descubrir estos efectos mediante la mera operación de nuestra razón sin tener necesidad de la experiencia. Nos imaginamos que si, de improviso, nos encontráramos en este mundo, podríamos inferir que una bola de billar comunicaría su movimiento a otra mediante el impulso, y que no necesitamos esperar al evento para pronunciarnos con certeza sobre él. Tal es la influencia de la

costumbre, que, donde es más fuerte, no sólo cubre nuestra ignorancia natural, sino que incluso se oculta pareciendo no darse meramente porque se da en grado sumo.

Pero para convencernos de que todas las leyes de la naturaleza y de que todas las operaciones de los cuerpos, sin excepción alguna, son conocidas mediante la experiencia, quizá serán suficientes las siguientes reflexiones. Cuando se nos presenta un objeto y se nos exige que nos pronunciemos sobre el efecto que puede ser resultado de él sin consultar ninguna observación pasada ¿de qué manera, pregunto, debe proceder la mente en esta operación? Debe inventar o imaginar algún evento que atribuye al objeto como su efecto, y está claro que esta invención debe ser totalmente arbitraria. La mente no puede nunca encontrar el posible efecto de una supuesta causa mediante el más exacto examen o escrutinio, ya que el efecto es totalmente diferente de la causa, por lo que no puede ser descubierto en ella. El movimiento de la segunda bola de billar es un evento distinto del movimiento de la primera bola. Tampoco hay nada en la una que pueda sugerir el más mínimo indicio sobre la otra. Una piedra o un trozo de metal que han sido alzados en el aire y privados de su apoyo caerán inmediatamente. Pero, considerando la cuestión a priori, ¿hay algo que podamos descubrir en esta situación que pueda engendrar la idea de caída más que la de ascenso o cualquier otro movimiento de la piedra o del metal?

Y como, en todas las operaciones de la naturaleza, lo primero imaginado o inventado sobre un efecto particular es arbitrario mientras no consultemos la experiencia, de la misma forma debemos también estimar el supuesto enlace o conexión entre la causa y el efecto, que los liga juntos y que hace imposible que cualquier otro efecto pueda resultar de la operación de esa causa. Cuando, por ejemplo, observo una bola de billar que se mueve en línea recta hacia otra, incluso suponiendo que el movimiento de la otra bola me fuese accidentalmente sugerido como resultado de un contacto o impulso, ¿no pue-

do concebir cien eventos diferentes que puedan haberse seguido de esa causa? ¿No podrían haberse estado quietas las dos bolas? ¿No podría la primera bola volver en línea recta a su punto de origen o rebotar sobre la segunda en cualquier sentido o dirección? Todas estas suposiciones son coherentes y concebibles. ¿Por qué deberíamos dar preferencia a una que no es más coherente o concebible que el resto? Todos nuestros razonamientos *a priori* nunca podrán mostrar fundamento alguno para esta preferencia.

En una palabra, entonces: cada efecto es un evento distinto de su causa. Así, no podría descubrirse en la causa, y su invención inicial o concepción *a priori* han de ser enteramente arbitrarios. E, incluso, después de que se sugiera su conjunción con la causa, ha de parecer igualmente arbitraria, puesto que hay siempre subsecuentemente muchos otros efectos que a la razón le parecen plenamente consecuentes y naturales. En vano, por consiguiente, pretendemos determinar un solo evento o inferir cualquier causa o efecto sin la asistencia de la observación y de la experiencia.

Con esto podemos descubrir la razón por la cual ningún filósofo que sea razonable y modesto ha pretendido descubrir la última causa de cualquier operación natural, o mostrar con distinción la acción de la fuerza que produce un efecto singular en el universo. Se reconoce que el sumo esfuerzo de la razón humana es reducir los principios productivos de los fenómenos naturales a la mayor simplicidad y resolver los muchos efectos particulares a unas pocas causas generales mediante razonamientos apoyados en la analogía, la experiencia y la observación. Pero acerca de las causas de estas causas generales, vanamente intentaríamos el esfuerzo de descubrirlas ni de satisfacernos jamás con cualquier explicación de ellas. Estas fuentes y principios últimos están totalmente vedados a la investigación y a la curiosidad humana. Elasticidad, gravedad, cohesión de las partes y comunicación del movimiento mediante el impulso son, probablemente, las últimas causas y principios que podamos

descubrir en la naturaleza, y deberíamos sentirnos lo suficientemente felices si mediante una investigación y razonamientos meticulosos podemos remontar los fenómenos particulares a estos principios generales. La filosofía natural más perfecta sólo despeja un poco nuestra ignorancia, así como quizá la más perfecta filosofía moral o metafísica sirve sólo para descubrir mayores proporciones de nuestra ignorancia. De modo que la constatación de la ceguera y la debilidad humanas son el resultado de toda filosofía, a pesar de nuestros esfuerzos por eludirlas o evitarlas.

Ni la geometría, tomada como auxiliar de la filosofía natural, puede remediar este defecto o conducirnos al conocimiento de las últimas causas mediante aquella precisión en el razonamiento por la que ha sido justamente reconocida. Todas las ramas de las matemáticas aplicadas proceden bajo la suposición de que ciertas leyes están establecidas por la naturaleza de sus operaciones, y emplean razonamientos abstractos bien para asistir a la experiencia en el descubrimiento de estas leyes, bien para determinar su influencia en casos particulares cuando esto depende de un grado determinado de distancia y cantidad. Así, esta ley del movimiento, descubierta mediante la experiencia, según la cual el ímpetu o la fuerza de cualquier cuerpo en movimiento es la razón compuesta o proporción de su volumen sólido y su velocidad[20] y que, por consiguiente, una fuerza pequeña puede quitar el mayor obstáculo o mover el mayor peso si, mediante cualquier invención o maquinaria, podemos aumentar la velocidad de esa fuerza de modo que supere su obstáculo. La geometría nos asiste en la aplicación de esta ley dando las dimensiones justas de todas las partes y figuras que pueden componer cualquier clase de máquina. Pero, de todas formas, el descubrimiento de la propia ley se debe a la mera experimentación, y todos

20. Es decir, que la cantidad de movimiento es igual al producto de la masa por la velocidad (segunda ley de Newton). (N. del T.)

los razonamientos abstractos del mundo no podrán acercarnos ni un paso hacia su conocimiento. Cuando la razonamos *a priori* y consideramos meramente cualquier objeto o causa como aparece a la mente, independiente de toda observación, nunca nos podrá sugerir la noción de un objeto distinto como sería su efecto, ni mucho menos nos mostrará la conexión inseparable e inviolable entre ellos. Un hombre debe ser muy sagaz para descubrir mediante el razonamiento que el cristal es el efecto del calor y que el hielo lo es del frío, sin conocer previamente la operación de estas cualidades.

Parte II

Pero aún no estamos plenamente satisfechos con lo que respecta a la primera cuestión planteada. Cada solución nos conduce a una cuestión aún más difícil que la previa, llevándonos a investigaciones ulteriores. Cuando nos preguntamos: *¿Cuál es la naturaleza de todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho*?, la respuesta adecuada parece ser que se funda en la relación de causa y efecto. Cuando de nuevo se pregunta: *¿Cuál es el fundamento de todos nuestros razonamientos y conclusiones acerca de esta relación?*, se puede contestar con una palabra: la experiencia. Pero si nosotros aún continuamos con nuestra actitud escudriñadora y preguntamos: *¿Cuál es la fundamentación de todas las conclusiones de la experiencia?*, esto implica una nueva cuestión, la cual puede ser de solución y explicación más dificultosa. Los filósofos que se han dado aires de una superior sabiduría y suficiencia tienen una ardua tarea cuando se encuentran con personas de disposiciones disquisitivas que los empujan fuera de cada esquina en la que ellos se refugian y que con seguridad los llevarán a algún dilema peligroso. La mejor manera de prevenir esta confusión es ser modestos en nuestras pretensiones; e incluso descubrir la dificultad nosotros mismos antes de que alguien nos

la objete. En este sentido, podremos hacer mérito de nuestra ignorancia.

Me contentaré, en esta sección, con una tarea fácil y sólo pretenderé dar una respuesta negativa a la cuestión aquí propuesta. Digo, entonces, que incluso después de que nosotros tengamos experiencia de los funcionamientos de la causa y el efecto, nuestras conclusiones de tal experiencia *no* se fundamentan en la razón ni en ningún proceso del conocimiento. Esta solución la debemos explicar y defender.

Ciertamente se debe aceptar que la naturaleza nos ha mantenido a gran distancia de todos sus secretos, y que tan sólo nos ha permitido el lujo de tener el conocimiento de unas cualidades superficiales de los objetos, mientras ella nos oculta esos poderes y principios de los que depende enteramente el influjo de esos objetos. Nuestros sentidos nos informan del color, del peso y de la consistencia del pan, pero ni los sentidos ni la razón nos pueden informar de aquellas cualidades que lo hacen adecuado para la nutrición y apoyo del cuerpo humano. La vista o el tacto nos dan una idea del movimiento actual de los cuerpos, pero en lo que respecta a aquella fuerza o poder maravilloso que puede mantener un cuerpo en perpetuo cambio de lugar, y que hace que no se pierda jamás a no ser que se lo comunique a otros, de esto no podemos tener ni la más remota concepción. Pero, a pesar de esta ignorancia de los poderes[21] y principios naturales, siempre suponemos que hay como unos poderes secretos cuando vemos cualidades sensibles y esperamos que se sigan efectos que sean similares a los que ya hemos experimentado. Si se nos presenta un cuerpo que tiene un color y una consistencia semejantes a las del pan que nos hemos comido previamente, no

21. La palabra "poder" se utiliza aquí en una concepción vaga y popular. Una explicación más precisa daría una evidencia complementaria a este argumento.

tendremos ningún escrúpulo en repetir el experimento y prever, con toda certeza, una nutrición y un apoyo. Ahora bien, este es un proceso de la mente o del pensamiento cuyo fundamento me gustaría conocer de buena gana. Es por todos aceptado que no hay ninguna conexión entre las cualidades sensibles y los poderes ocultos y que, por consiguiente, la mente no es llevada a formar una conclusión a propósito de su conjunción constante y regular por lo que puede conocer de su naturaleza. Acerca de la experiencia del pasado, tan sólo puede permitirse el dar información *directa* y *cierta* de aquellos objetos precisos en el preciso momento en aquel período de tiempo abarcado por su conocimiento. Pero ¿por qué esta experiencia debe extenderse a tiempos futuros y a otros objetos que, por lo que sabemos, son sólo en apariencia similares?, ésta es la cuestión en la que me agradaría insistir. El pan que comí anteriormente me nutrió, es decir, que un cuerpo con unas determinadas cualidades sensibles, en aquel momento, estaba dotado de ciertos poderes secretos. Pero de esto, ¿se sigue que otro pan deba nutrirme en otro momento y que las mismas cualidades sensibles deban siempre tener los mismos poderes secretos? De ningún modo parece una conclusión necesaria. Al menos, debe reconocerse que hay aquí una conclusión alcanzada por la mente, que se ha dado un cierto paso, un proceso del pensamiento y una inferencia que requiere una explicación. Estas dos proposiciones están lejos de ser lo mismo: *Yo he encontrado un objeto tal al que siempre ha correspondido tal efecto* y *preveo que tales otros objetos que son en apariencia similares estarán acompañados por los mismos efectos.* Aceptaré, si usted lo desea, que una proposición pueda inferirse correctamente de la otra. Pero si insiste en que la inferencia se ha hecho mediante una cadena de razonamientos, me gustaría que usted reprodujera estos razonamientos. La conexión entre estas dos proposiciones no es intuitiva. Se requiere un punto medio que pueda permitir a la mente el llegar a tal inferencia, si efectivamente se alcanza mediante el razonamiento y la argumenta-

ción. ¿Cuál es ese punto medio? Debo confesar que eso escapa a mi comprensión y es de la incumbencia de los que afirman que realmente existe y que es el origen de todas nuestras conclusiones acerca de cuestiones de hecho el presentarlo.

Este argumento negativo debería ciertamente con el tiempo hacerse del todo convincente, si muchos penetrantes y capaces filósofos orientaran sus investigaciones en esta dirección y si nadie fuera a descubrir ninguna proposición que sirva de conexión inmediata o por medio de un paso intermedio que apoye al entendimiento en esta conclusión. Pero cuando la cuestión es todavía nueva, no puede cada lector confiar en su propia agudeza para concluir que porque este argumento se escape a su investigación, entonces realmente no existe. Por esta razón quizá sea necesario aventurarnos en una tarea más difícil y enumerar todas las ramas del conocimiento humano para intentar mostrar que ninguna de ellas puede permitir tal razonamiento.

Todos los razonamientos se dividen en dos tipos, a saber: el razonamiento demostrativo, o que concierne a relaciones entre ideas, y el razonamiento moral o concerniente a cuestiones de hecho y existencia. Que en este caso no hay ningún razonamiento demostrativo parece evidente, ya que no implica ninguna contradicción que el curso de la naturaleza pueda cambiar y que un objeto que parezca semejante a aquellos que hemos experimentado pueda estar acompañado de efectos diferentes o contrarios. ¿Puedo concebir clara y distintamente que un cuerpo caído de las nubes y que en todos los demás aspectos se parece a la nieve tenga el gusto de la sal o que queme como el fuego? ¿Hay proposición más inteligible que afirmar que todos los árboles florecen en DICIEMBRE y ENERO y que pierden sus hojas en MAYO y JUNIO? Ahora bien, cualquier cosa que sea inteligible y que pueda ser claramente concebida, no implica ninguna contradicción y nunca puede ser probada su falsedad mediante argumento demostrativo ni mediante razonamiento abstracto *a priori*.

Si, por consiguiente, se nos convenciera mediante estos argumentos de que tuviéramos confianza en la experiencia pasada y de que la convirtiéramos en la pauta de los juicios futuros, estos argumentos deberían ser sólo probables o ser de tal modo que concernieran a cuestiones de hecho o de existencia real, según la distinción antes mencionada. Pero no puede haber ningún argumento de ese tipo si se admite como sólida y satisfactoria nuestra explicación de estos tipos de razonamiento. Hemos dicho que todos los argumentos concernientes a la existencia se fundamentan en la relación de causa y efecto, que nuestros conocimientos de esta relación se derivan enteramente de la experiencia y que todas nuestras conclusiones experimentales caen bajo la suposición de que el futuro será conforme al pasado. Así, intentar la demostración de esta última suposición mediante argumentos de probabilidad o mediante argumentos sobre la existencia cae en un círculo vicioso, ya que toma como supuesto aquello que se quiere demostrar.

En realidad, todos los argumentos de la experiencia se fundan en la similitud que encontramos en los objetos naturales, lo cual induce a esperar efectos similares a los que hemos visto que se siguen a tales objetos. Y aunque nadie más que un necio o un loco pretenda disputar la autoridad de la experiencia o rechazar esta gran guía de la vida humana, ciertamente se le puede permitir a un filósofo el tener por lo menos tanta curiosidad como para examinar este principio de la naturaleza humana, el cual da a la experiencia esta autoridad y nos hace sacar ventaja de la semejanza con la que la naturaleza ha dotado a diferentes objetos. De las causas que parecen *semejantes* esperamos efectos semejantes. Ésta es la suma de todas nuestras conclusiones experimentales. Ahora, parece evidente que si esta conclusión fuera formada por la razón, debería ser tan perfecta al principio, en un solo caso, como después de una larga sucesión de experiencias. Pero tal no es el caso. Nada hay tan semejante como los huevos, pero nadie, a causa de esta aparente similitud, es-

pera el mismo gusto y sabor en todos ellos. Sólo tras un largo curso de experiencias uniformes de algún tipo logramos una confianza firme y segura con respecto a un evento particular. Ahora bien, ¿dónde está el proceso de razonamiento que, a partir de un caso, llega a una conclusión muy distinta de la que se ha inferido en cien casos, en ningún modo distintos del primero? Propongo esta cuestión tanto para informarme como con la intención de presentar dificultades. No puedo encontrar, no puedo imaginar ningún razonamiento tal. Pero, aún mantengo mi mente abierta a la instrucción, si alguien condesciende a ponerlo en mi conocimiento.

¿Deberíamos decir a partir de cuántas experiencias uniformes inferimos una conexión entre las cualidades sensibles y los poderes secretos? Esto, debo confesar, parece que plantea la misma dificultad, formulada en otros términos. La pregunta aún se repite: ¿en qué proceso de argumentación se funda esta *inferencia*? ¿Dónde está el punto medio, las ideas interpuestas que unen proposiciones tan alejadas entre sí? Está reconocido que el color, la consistencia y otras cualidades sensibles del pan no parecen, de suyo, tener conexión alguna con los poderes secretos de la nutrición y el soporte. Pues de lo contrario podríamos inferir estos poderes secretos de la primera apariencia de estas cualidades sensibles sin la ayuda de la experiencia, contrariamente a la opinión de todos los filósofos y contrariamente a los mismo hechos. He aquí, entonces, nuestro estado natural de ignorancia con respecto a los poderes e influencia de todos los objetos. ¿Cómo se remedia esto mediante la experiencia? Ésta sólo nos muestra un número de efectos resultantes de ciertos objetos y nos enseña que estos objetos particulares, en este momento particular, fueron dotados de tales poderes y fuerzas. Cuando un objeto nuevo, dotado de cualidades sensibles similares, se presenta, nosotros esperamos poderes y fuerzas similares y buscamos el mismo efecto. De un cuerpo que sea del mismo color y consistencia que el pan esperamos la nutrición y el apoyo. Pero éste es, ciertamente, un

paso o avance de la mente que requiere explicación. Cuando un hombre dice: *yo he encontrado en todos los casos pasados tales cualidades sensibles unidas a tales poderes secretos*, y cuando dice que *cualidades sensibles similares siempre se unirán con poderes secretos similares*, no está cometiendo una tautología ni son estas proposiciones en modo alguno las mismas. Usted dice que una proposición se infiere de la otra. Pero ha de confesar que la inferencia no es intuitiva ni demostrativa. Entonces ¿de qué naturaleza es? Decir que es experimental es caer en una petición de principio. Para todas las inferencias que la experiencia suponga se ha de tener como fundamento que el futuro se parecerá al pasado y que poderes similares se unirán a cualidades sensibles similares. Si se tiene cualquier sospecha de que el curso de la naturaleza puede cambiar, y de que el pasado no será la norma para el futuro, toda experiencia será inútil y no podrá apoyar ninguna inferencia ni conclusión. Por consiguiente, es imposible que cualquier argumento de la experiencia pueda demostrar que el futuro será semejante al pasado, ya que estos argumentos están fundamentados en esta semejanza. Acéptese que el curso de las cosas, hasta ahora, ha sido muy regular; esto solo, sin algún nuevo argumento o inferencia, no demuestra que en el futuro las cosas continuarán así. En vano pretendemos conocer la naturaleza de los cuerpos a partir de la experiencia pasada. Su naturaleza secreta y, por consiguiente, todos sus efectos e influencia pueden cambiar sin ningún cambio en sus cualidades sensibles. Esto a veces pasa en algunos objetos. ¿Por qué no podría pasar siempre y con respecto a todos los objetos? ¿Qué lógica, qué proceso de argumentación le aseguran esta inferencia? Mi práctica, dice usted, refuta mis dudas. Pero usted no entiende el propósito de mi pregunta. Yo, como agente, ya estoy bastante satisfecho en este punto, pero como filósofo aún me queda cierta porción de curiosidad, no diré que de escepticismo, y quiero aprender la fundamentación de esta inferencia. Ninguna lectura ni ninguna investigación ha podido todavía eliminar

mi dificultad ni me ha dado satisfacción en una cuestión tan importante. ¿Puedo hacer algo mejor que proponerle al público la dificultad, aunque quizá tenga pocas esperanzas de obtener una solución? Por lo menos, de esta manera seremos conscientes de nuestra ignorancia, aunque no aumentemos nuestro conocimiento.

Debo reconocer que un hombre es culpable de una imperdonable arrogancia cuando dice que un argumento se ha escapado a su investigación porque en realidad no existe. También debo confesar que, aunque todos los sabios durante muchas eras se emplearan en un estudio infructuoso sobre cualquier tema, de todas formar sería precipitado concluir positivamente que el asunto debe estar, por consiguiente, más allá de toda comprensión humana. Aunque examináramos todas las fuentes de nuestro conocimiento y concluyéramos que son inadecuadas para esta cuestión, aún puede quedar la sospecha de que la enumeración no ha sido completa o el examen no ha sido exhaustivo. Pero, por lo que respecta al presente asunto, hay algunas consideraciones que parecen eliminar toda la imputación de arrogancia o sospecha de error.

Es cierto que los campesinos más ignorantes y estúpidos, o los niños, o incluso las bestias salvajes, progresan mediante la experiencia y aprenden las cualidades de los objetos naturales mediante la observación de los efectos que resultan de ellos. Cuando un niño ha sentido la sensación de dolor al tocar la llama de una vela, tendrá cuidado de no acercar su mano a ninguna vela más, ya que espera un efecto similar a una causa similar en sus cualidades sensibles y en su apariencia. Por consiguiente, si usted afirma que el entendimiento de un niño es llevado a esta conclusión mediante cualquier proceso de argumentación o raciocinio, puedo exigirle justamente que reproduzca dicho argumento y no podrá pretender negarse a tan justa demanda. No puede decir que el argumento es abstruso y escapar así a la pregunta, puesto que admite que resulta obvio para la capacidad de un mero infante. Así, si usted duda un momento o

si, después de una reflexión, reproduce cualquier argumento intrincado o profundo, de alguna manera elude la pregunta y confiesa que no es el razonamiento el que nos hace suponer que el pasado se parece al futuro y que induce a esperar efectos similares de causas que son en apariencia similares. Ésta es la proposición que quiero reforzar en la sección presente. Si tengo razón, no pretendo haber realizado un gran descubrimiento. Si estoy equivocado, me he de reconocer un estudioso muy rezagado, pues no he podido descubrir un argumento que, según parece, me era perfectamente familiar antes de que hubiera salido de la cuna.

Texto III

Tratado de la naturaleza humana

Libro I, parte IV, sección 5: ***De la identidad personal***

Algunos filósofos imaginan que somos en cada momento íntimamente conscientes de lo que llamamos nuestro YO; que sentimos su existencia y su continuidad en la existencia, y que más allá de cualquier demostración sabemos de su perfecta identidad y simplicidad. Dicen que la sensación más fuerte, la pasión más violenta, en lugar de distraernos de esta contemplación, la inculcan con mayor intensidad y nos llevan a considerar su influencia sobre el *yo*, sea por dolor o por placer. Intentar dar una prueba más de esto sería debilitar su evidencia, ya que no existe una prueba que pueda ser derivada de un hecho y de la que seamos tan íntimamente conscientes, ni queda nada de lo que podamos estar seguros si dudamos de ello[22].

Desafortunadamente, todas estas afirmaciones son contrarias a la experiencia misma abogada a su favor, ni tenemos una idea del *yo* de la manera que se ha expuesto. ¿De que impresión se podría derivar esta idea? Esta cuestión es imposible de contestar sin caer en una manifiesta contradicción y absurdidad. Y, sin embargo, es cuestión que se ha de contestar necesariamente. Si tuviéramos una idea del *yo* que fuera clara y distinta, deberíamos tener una impresión

22 .De nuestro propio yo. (N. del T.)

que diera lugar a esta idea. Pero el *yo* o persona no es ninguna impresión, sino aquello a lo que se supone que todas nuestras impresiones e ideas hacen referencia. Si alguna impresión diera lugar a la idea del *yo*, esta impresión debería ser continua e invariablemente la misma a lo largo de todo el curso de nuestra vida, pues se supone que el *yo* existe de esta manera. Pero no hay ninguna impresión constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden las unas a las otras y nunca existen todas al mismo tiempo. Por consiguiente, no podemos, a partir de estas impresiones ni a partir de ninguna otra, derivar la idea del *yo*; consecuentemente, no hay tal idea.

Pero además, ¿en qué deben convertirse todas nuestras percepciones particulares si seguimos esta hipótesis? Todas ellas son diferentes, distinguibles y separables entre sí, pueden ser consideradas por separado y pueden existir por separado, no necesitan de cosa alguna que soporte su existencia. Así, pues, ¿de qué manera pueden pertenecer al *yo* y cómo estarán conectadas con él? Por mi parte, cuanto más íntimamente penetro en aquello que llamo *mi yo*, siempre tropiezo con alguna percepción particular u otra, de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca me puedo atrapar sin ninguna percepción, y nunca puedo observar ninguna cosa que no sea una percepción. Cuando mis percepciones son suprimidas por un tiempo, como ocurre en un sueño profundo, durante ese tiempo soy insensible a *mí mismo*, y puede decirse de verdad que no existo. Y si todas mis percepciones se eliminaran por la muerte y no pudiera ni pensar ni sentir, ni amar ni odiar, después de la disolución de mi cuerpo, estaría totalmente aniquilado, de modo que no puedo concebir qué más haría falta para convertirme en una perfecta nada. Si alguien, después de una reflexión seria y libre de prejuicios, pensara que tiene una noción diferente de *sí mismo*, debo confesar que ya no podría seguirle en sus razonamientos. Todo lo que puedo concederle es que él puede estar tan en lo cierto

como yo y que somos esencialmente diferentes en este particular. Quizás, él pueda percibir algo simple y continuo a lo que llama *su yo*; pero yo sé con certeza que no hay tal principio en mí.

Pero, dejando a un lado a algunos metafísicos de esta clase, me puedo aventurar a afirmar que el resto de la humanidad no es nada más que un haz o colección de diferentes percepciones, las cuales se suceden las unas a las otras con inconcebible rapidez y están en un perpetuo flujo y movimiento. Nuestros ojos no pueden moverse en sus órbitas sin variar nuestras percepciones. Nuestro pensamiento es aún más variable que nuestra vista. Todos los demás sentidos y facultades contribuyen a este cambio: no existe un solo poder del alma que permanezca siendo inalterablemente el mismo, siquiera por un momento. La mente es una especie de teatro donde varias percepciones hacen aparición sucesivamente: pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. No hay propiamente ni una *simplicidad* en el tiempo ni una *identidad* en la diferencia, cualquiera que sea la propensión natural que nos lleve a imaginar esta simplicidad e identidad. La comparación con el teatro no debe confundirnos. Sólo existen las diferentes percepciones que constituyen la mente, no tenemos ni la noción más remota del lugar en el que las escenas son representadas ni de los materiales de los que se componen.

¿Qué es lo que nos da una propensión tan grande a adscribir una identidad a estas sucesivas percepciones y a suponer que poseemos una invariable e ininterrumpida existencia a lo largo del curso de nuestras vidas? Para responder a esta cuestión, debemos distinguir entre la identidad personal por lo que respecta a nuestro pensamiento o imaginación, y por lo que respecta a nuestras pasiones o a la preocupación por nosotros mismos. El primer asunto es nuestro tema presente, y a fin de explicarlo perfectamente tendremos que considerar este tema en toda su profundidad, explicando esa identidad que atribuimos a las plantas y a los animales, pues hay una

gran analogía entre ésta y la identidad del *yo* o persona.

Tenemos una idea distinta de un objeto, ésta permanece invariable e ininterrumpida a través de una supuesta variación de tiempo: a esta idea es a la que llamamos de *identidad* o de *mismidad.* También tenemos una idea de diferentes objetos que existen en sucesión y que están conectados unos a otros mediante una relación íntima: desde un punto de vista riguroso esto nos proporciona una perfecta noción de *diversidad*, como si no hubiera ningún tipo de relación entre los objetos. Pero aunque estas dos ideas, la de identidad y la de una sucesión de objetos relacionados, sean perfectamente distintas e, incluso, contrarias, es cierto que habitualmente, en nuestra manera normal de pensar, son confundidas entre sí. Esta acción de la imaginación, mediante la cual consideramos ininterrumpido e invariable un objeto, y aquella otra mediante la que reflexionamos sobre la sucesión de objetos relacionados, son sentidas como si fueran la misma, y no se requiere mucho más esfuerzo del pensamiento en el último caso que en el anterior. La relación facilita la transición de la mente de un objeto a otro, y convierte este paso en algo tan suave como si la mente contemplara un objeto continuo. Esta semejanza es la causa de la confusión y el equivoco que nos hace suponer la noción de identidad en lugar de la de objetos relacionados. Sin embargo, aunque por un momento podamos considerar la sucesión relacionada como variable o discontinua, estamos seguros de atribuirle una identidad perfecta al momento siguiente y considerarla invariable y continua. Nuestra propensión al error es tan grande, por la semejanza antes mencionada, que caemos en él antes de darnos cuenta. Y aunque nos corrijamos continuamente por la reflexión y volvamos a utilizar un método más preciso de pensamiento, no podemos mantener por mucho tiempo esta filosofía ni arrancar de la imaginación este prejuicio. Nuestro último recurso es rendirnos ante él y audazmente afirmar que estos diferentes objetos relacionados son, en efecto, lo mismo, a pesar de ser discontinuos y

variables. Para poder justificarnos esta absurdidad, fijamos a menudo algún nuevo e ininteligible principio que conecta los objetos e impide su discontinuidad y variabilidad. Así, fingimos la continua existencia de las percepciones en nuestros sentidos para eliminar la interrupción, y llegamos a la noción de *alma*, *yo* y *substancia*, para enmascarar la variación. Pero podemos observar que, aun en los casos en los que no utilizamos tal ficción, nuestra propensión a confundir la relación con la identidad es aún muy grande y nos mostramos dispuestos a imaginar[23] algo desconocido y misterioso, además de la relación, que conecta las partes. Esto es lo que sucede en el caso de la identidad que adscribimos a las plantas y vegetales. E incluso cuando esto no tiene lugar, aún sentimos la propensión a confundir estas ideas, a pesar de que no podamos sentirnos del todo satisfechos en este particular ni encontremos cosa alguna invariable y continua que justifique nuestra noción de identidad. [...]

23 Si el lector desea ver cómo un gran genio se puede ver influenciado por estos principios de la imaginación aparentemente triviales, como el vulgo, permítame recomendarle los razonamientos de Lord Shafsterbury acerca de los principios de unión del universo y de la identidad de las plantas y animales. Veáse su *Moralist* o *Philosophical Rhapsody.*

Texto IV

Tratado de la naturaleza humana

Apéndice

Había abrigado algunas esperanzas de que, a pesar de lo deficiente que pudiera resultar nuestra teoría referente al mundo mental, quedaría libre de las contradicciones y absurdos que parecen acompañar a todas las explicaciones que la razón humana pueda elaborar sobre el mundo material. Sin embargo, al revisar con mayor rigor la sección dedicada a la identidad personal, me he visto envuelto en tal laberinto que, debo confesar, no sé cómo corregir mis anteriores opiniones, ni cómo hacerlas consistentes. Si ésta no es una buena razón general en favor del escepticismo, al menos para mí representa una suficiente razón (por si no tuviera ya bastantes) para aventurar todas mis conclusiones con desconfianza y modestia. Propondré los argumentos de ambas partes comenzando por aquellos que me llevaron a negar la identidad y simplicidad estricta y propia de un *yo* o ser pensante.

Cuando hablamos de *yo*, o de *substancia*, debemos tener una idea conectada con esos términos; de otra manera, serían absolutamente ininteligibles. Toda idea se deriva de impresiones precedentes, pero no tenemos impresión alguna de un *yo* o substancia como algo simple e individual. Luego no tenemos idea alguna de esas cosas en ese sentido.

Lo que es distinto es distinguible, y lo que es distinguible es separable por el pensamiento o la imaginación. Todas las percepciones

son distintas. Por tanto, son distinguibles y separables y pueden ser concebidas como existiendo por separado, así como existir de hecho por separado, sin contradicción ni absurdo alguno.

Cuando veo esta mesa y aquella chimenea, nada me es presente sino percepciones particulares de naturaleza similar a todas las demás percepciones. Ésta es la doctrina de los filósofos. Pero esta mesa que me es presente, y aquella chimenea, pueden existir, y de hecho existen por separado. Ésta es la doctrina del vulgo y no implica contradicción alguna. Por tanto, no hay contradicción en hacer que esta misma doctrina se extienda a todas las percepciones.

En general, el siguiente razonamiento parece satisfactorio. Todas las ideas se derivan de percepciones anteriores. Por tanto, nuestras ideas de objetos se derivan de esa fuente. En consecuencia, no hay proposición que pueda ser inteligible o coherente por lo que respecta a los objetos si no lo es por lo que respecta a las percepciones. Pero es inteligible y coherente decir que los objetos existen distinta e independientemente sin ninguna substancia simple que les sea común o sujeto de inhesión. Por consiguiente, esta proposición no puede ser nunca absurda por lo que respecta a las percepciones.

Cuando vuelvo mi reflexión sobre mí mismo, nunca puedo percibir este *yo* sin una o más percepciones; no puedo percibir nunca otra cosa que las percepciones. Por tanto, es la composición de éstas la que forma el *yo*.

Podemos concebir que un ser pensante tenga muchas o pocas percepciones. Supongamos que la mente se reduzca a un nivel incluso más bajo que el de la vida de una ostra. Supongamos que no tenga sino una sola percepción: la de sed o hambre. Examinémoslo en esa situación: ¿concebiréis alguna otra cosa allí que la mera percepción? ¿Tendréis alguna noción de *yo* o *substancia*? Si no es así, la adición de otras percepciones nunca podrá añadir nada más a tal noción.

La aniquilación que, según suponen ciertas personas, sigue a la muerte, destruyendo por completo nuestro *yo*, no es otra cosa que

la extinción de toda percepción particular: amor y odio, dolor y placer, pensamiento y sensación. Por tanto, estas percepciones deberán ser la misma cosa que el *yo*, dado que no pueden sobrevivir a éste.

¿Es el *yo* lo mismo que la *substancia*? Si fuera así, ¿cómo puede darse el problema concerniente a la subsistencia del *yo* bajo un cambio de substancia? Y si son diferentes entre sí, ¿en qué se diferencian? Por lo que a mí respecta, no tengo noción ni de una ni de otra cuando se las concibe como algo distinto a las percepciones particulares.

Los filósofos comienzan a coincidir en el principio de que *no tenemos idea alguna de substancia externa distinta de las ideas de cualidades particulares*. Y este principio debe abrir el camino para aceptar otro similar por lo que respecta a la mente: *no tenemos noción alguna de ella distinta de las percepciones particulares*.

Mis razonamientos parecen tener hasta aquí suficiente evidencia. Sin embargo, habiendo desligado así todas nuestras percepciones particulares, cuando paso a explicar el principio de conexión que enlaza unas con otras y nos hace atribuir al conjunto una simplicidad e identidad reales, me doy cuenta de que mí explicación es muy defectuosa, y de que sólo la aparente evidencia de los razonamientos anteriores puede haberme inducido a aceptarla. Si las percepciones son existencias distintas, formarán un conjunto sólo por estar mutuamente conectadas. Pero el entendimiento humano es incapaz de descubrir conexión alguna entre existencias distintas. Solamente *sentimos* una conexión o determinación del pensamiento al pasar de un objeto a otro. Por tanto, se sigue que el pensamiento solamente descubre la identidad personal cuando, al reflexionar sobre la serie de percepciones pasadas que componen una mente, las ideas de esas percepciones son sentidas como mutuamente conectadas y pasando naturalmente de unas a otras. Por extraordinaria que pueda parecer esta conclusión, no tiene por qué sorprendernos. La mayoría de los filósofos parece inclinarse a pensar que la identidad per-

sonal *surge* de la conciencia, no siendo ésta sino un pensamiento o percepción refleja. La presente filosofía tiene, pues, hasta aquí, un aspecto prometedor. Sin embargo, todas mis esperanzas se desvanecen cuando paso a explicar los principios que enlazan nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia. A este respecto, me es imposible descubrir teoría alguna que me satisfaga.

En resumen: hay dos principios que no puedo hacer compatibles, a pesar de que tampoco esté en mi poder el renunciar a ninguno de ellos. Estos principios son que *todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas*, y que *la mente no percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas*. Si nuestras percepciones inhiriesen en algo simple e individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, en ese caso no habría dificultad alguna. Por mi parte, debo solicitar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento. No pretendo, sin embargo, afirmar que sea absolutamente insuperable. Es posible que otras personas, e incluso yo mismo, después de reflexiones más maduras, podamos descubrir alguna hipótesis que reconcilie estas contradicciones.

TextoV

Resumen de un libro recientemente publicado titulado *Tratado de la naturaleza humana*[24]

Donde el principal argumento de este libro se ilustra y se explica más profundamente

Prefacio*

Mis expectativas en este pequeño escrito podrán parecer un tanto excesivas cuando declare que mis intenciones son resumir una obra más larga a fin de hacerla más comprensible para las capacidades ordinarias. Sin embargo, aquellos que no están acostumbrados al razonamiento abstracto pueden ciertamente perder el hilo de la argumentación cuando ésta se alarga en demasía y cuando se fortifica cada parte con argumentos, cuando se tienen en cuenta todas las objeciones y se ilustran todos los puntos de vista que se le ocurren al escritor en el tratamiento diligente de su materia. Estos lectores comprenderán más fácilmente la cadena de razonamientos si éstos son más simples y concisos, cuando el grueso de las proposiciones se enlazan unas a otras, ilustrado todo mediante algunos ejemplos y confirmado por unos pocos argumentos de lo más convincentes. Así, las partes más próximas entre ellas se podrán comparar mejor si se traza mejor la conexión entre los primeros principios y las últimas conclusiones. El trabajo que presento aquí al lector mediante este resumen ha sido

24. El título sigue así: "siendo un intento de introducir el método experimental de razonamiento en los temas morales."

* Obsérvese como Hume se refiere al autor del Tratado de la naturaleza humana en tercera persona, esto es así porque en principio este resumen se publicó de forma anónima.

acusado de oscuro y dificultoso a la hora de ser entendido, y me inclino a pensar que esto ha sido debido a la extensión y a lo abstracto de sus argumentos. Si en alguna medida he solucionado este inconveniente, habré alcanzado mi objetivo. Me ha parecido que el libro tenía un aire de singularidad y novedad tan significativo como para reclamar la atención del público; especialmente si descubrimos, tal como nuestro autor parece insinuar, que de ser aceptada su filosofía deberemos alterar desde los fundamentos gran parte de las ciencias. Intentos tan arriesgados como éste son siempre ventajosos en la república de las letras, ya que rompen el yugo de la autoridad, acostumbran a los hombres a pensar por sí mismos, dan nuevas indicaciones que hombres de genio podrán llevar lejos y, por su fuerte oposición, ilustran puntos en los cuales no se había sospechado antes dificultad alguna.

El autor se conforma con esperar con paciencia por algún tiempo antes de que el mundo de los instruidos pueda llegar a algún acuerdo en sus opiniones con respecto a esta obra. Es una pena que no pueda apelar al pueblo, el cual, en cuestiones de razón común y elocuencia, se revela como un tribunal infalible. Él deberá ser juzgado por unos POCOS cuyo veredicto es más susceptible de ser corrupto por la parcialidad y los prejuicios, especialmente en temas como éstos, en los que no se ha pensado a menudo; los cuales* son capaces de formarse sistemas por sí mismos a los que no pueden renunciar. Espero que el autor me excuse por entrometerme en este asunto, ya que mi propósito es tan sólo incrementar la audiencia mediante la eliminación de algunas dificultades que han impedido que algunos capten el significado de su trabajo.

Se ha escogido un argumento simple, el cual he trazado cuidadosamente desde principio a fin. Éste es el único punto que me he ocupado de completar; el resto tan sólo son alusiones a pasajes particulares que me han parecido curiosos y dignos de mención.

* Los filósofos que juzgan la obra. (N. del T.)

Este libro parece haber sido escrito bajo el mismo plan que muchos otros trabajos que han estado tan en boga últimamente en *Inglaterra.* El espíritu filosófico que tanto se ha desarrollado por toda *Europa* en los últimos ochenta años se ha elevado en este reino como en cualquier otro. Nuestros escritores parecen haber empezado un nuevo tipo de filosofía que promete, tanto para el entretenimiento como para el beneficio de la humanidad, más que cualquier otra que el mundo hasta ahora haya conocido. Muchos filósofos de la Antigüedad que han tratado de la naturaleza humana han mostrado más delicadeza de sentimiento y justo sentido moral que capacidad de razonamiento y profundidad de reflexión. Se contentaban con representar el sentido común de la humanidad bajo la luz más viva y con los mejores giros del pensamiento y de la expresión, sin seguir firmemente una cadena de proposiciones ni unir diversas verdades en una ciencia común. Pero, al menos, merece la pena probar a ver si la ciencia del *hombre* no admite la misma exactitud de la que son susceptibles muchas partes de la filosofía natural. Parece tener toda la razón del mundo quien imagina que ésta pueda tener un mayor grado de exactitud. Si en el examen de varios fenómenos encontramos que se resuelven bajo un principio común y que podemos deducir este principio de otro, llegaremos finalmente a esos pocos principios de los cuales depende el resto. Y, aunque no podamos llegar a esos últimos principios, es una satisfacción ir tan lejos como nuestras facultades nos permitan.

Éste parece haber sido el ánimo de nuestros filósofos más inmediatos, entre los cuales se encuentra este autor[25]. Él propone anatomizar la naturaleza humana de una manera regular y promete no llegar a ninguna conclusión que no haya sido autorizada por la experiencia. Habla con desprecio de las hipótesis e insinúa que nuestros compatriotas, al desterrarlas de la filosofía moral, han realizado

25. Obviamente, el propio Hume. (N. del T.)

un servicio más señalado al mundo que *Milord Bacon*[26], a quien se considera el padre de la física experimental. Menciona por este motivo al *señor Locke*[27], a *Milord Shaftesbury*[28], al *doctor Mandeville*[29], al *señor Hutcheson*[30] y al *señor Butler*[31], quienes, aunque difieren en muchos puntos entre sí, parecen estar del todo de acuerdo en fundamentar enteramente en la experiencia todas sus exactas disquisiciones acerca de la naturaleza humana.

Junto a la satisfacción de haber conocido aquello que más nos concierne, se puede afirmar con toda seguridad que casi todas las ciencias se incluyen dentro de la ciencia de la naturaleza humana y que son dependientes de ella. *El solo fin de la* lógica *es explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonamiento así como la naturaleza de nuestras ideas*; la filosofía moral y la crítica *se ocupan de nuestro gusto y de nuestros sentimientos;* la política *considera al hombre en tanto que unido a la sociedad y dependiente el uno del otro.* Por consiguiente, este *Tratado de la naturaleza humana* parece haber sido concebido como un sistema de las ciencias. El autor ha finalizado con lo

26. Francis Bacon (1561-1626). En verdad uno de los padres de la nueva ciencia, crítico del saber aristotélico, proponía un nuevo tipo de conocimiento derivado de la experiencia mediante la inducción. Aunque hay que añadir que se oponía al uso de las matemáticas en el estudio de la física.

27. John Locke (1632-1704). Considerado uno de los padres del empirismo inglés. Sostiene que todo conocimiento proviene de la experiencia, negando la hipótesis de las ideas innatas sostenida por Descartes.

28. Anthony Ashley Cooper, conde de Shafstebury (1671-1713). Se trata de uno de los fundadores del emotivísmo, una doctrina moral que fundamenta los juicios morales en las emociones más que en la razón.

29. Bernard de Mandeville (1670-1733). Quien dice, entre otras cosas, que los beneficios públicos surgen al satisfacer las necesidades privadas.

30. Francis Hutcheson (1664-1746). Quien desarrolla las posiciones de Shafstebury. Hutcheson piensa que todos nosotros tenemos una facultad común que es capaz de distinguir de forma intuitiva el bien del mal.

31. Joseph Butler (1692-1752). Obispo y filosofo inglés, autor de obras sobre teología natural.

que respecta a la lógica y ha puesto los fundamentos de las otras partes en su investigación sobre las pasiones.

El famoso *señor Leibniz*[32] ha señalado como un defecto en los sistemas comunes de lógica que éstos son muy copiosos cuando explican las operaciones del conocimiento en cuanto a hacer demostraciones, pero son muy escasos cuando tratan de probabilidades y de esas otras medidas de la evidencia de las cuales depende toda la vida y toda la acción, y que son nuestra guía incluso en muchas de nuestras especulaciones filosóficas. Dentro de esta crítica se incluyen el *Ensayo sobre el entendimiento humano*[33], *La búsqueda de la verdad*[34] y *El arte de pensar*[35]. El autor del *Tratado de la naturaleza humana* parece haber sido sensible a este defecto de tales filósofos y se ha propuesto, en la medida de lo posible, subsanarlo. Así, este libro contiene un tan gran número de especulaciones nuevas y notables que nos será imposible dar al lector una justa noción de todas ellas. Por consiguiente, nos conformaremos principalmente con su explicación acerca de nuestros razonamientos sobre la causa y el efecto. Si podemos hacer esto inteligible para el lector, podrá servir como modelo para toda la obra.

Nuestro autor empieza con algunas definiciones. Llama *percepción* a cualquier cosa que pueda estar en la mente, por el empleo de nuestros sentidos, por la actuación de una pasión o en el ejercicio de

32. Gottfried Wilhelm von Leibniz. (1646-1716). Importante filosofo alemán autor de innumerables tratados sobre metafísica, teología y matemáticas. Perteneciente a la llamada corriente racionalista.

33. Escrito por John Locke (1632-1704). Filósofo inglés, autor del libro citado por Hume, constituye uno de los autores más importantes de la corriente empirista.

34. Escrita por Malebranche (1638-1715) Filósofo francés, conocido sobretodo por ser un defensor del ocasionalismo, teoría que dice que todas las relaciones causales en la naturaleza son tan sólo ocasiones para la acción divina.

35. Escrito por Antoine Arnauld (1612-1694) y Pierre Nicole. (1625-1695) Filósofos franceses.

nuestro pensamiento y reflexión. Divide nuestras percepciones en dos tipos: *impresiones* e *ideas*. Cuando sentimos una pasión o emoción de cualquier tipo o cuando las imágenes de objetos externos son transmitidas por nuestros sentidos, llama a esta percepción de la mente *impresión*, palabra que es utilizada en un sentido nuevo. Cuando reflexionamos sobre una pasión o sobre un objeto que no están presentes, esta percepción es una *idea*. Por consiguiente, las *impresiones* son nuestras percepciones más vivas y fuertes; las *ideas* son más tenues y débiles. Esta distinción es tan evidente; como lo es de evidente la que hay entre sentir y pensar.

La primera proposición que adelanta es que todas nuestras ideas o percepciones débiles se derivan de nuestras impresiones o percepciones fuertes y que nunca podemos pensar nada que no hayamos visto separado de nosotros o sentido en nuestras mentes. Esta proposición parece equivalente a la que con tanto esfuerzo establece el *señor Locke*: *que no hay ideas innatas*. Sólo se puede observar como una inexactitud en este famoso filósofo que él comprenda todas nuestras percepciones bajo el término idea; en este sentido es falso que no tengamos ideas innatas. Porque es evidente que nuestras percepciones más fuertes, o impresiones, son innatas, y que las pasiones naturales, el amor a la virtud, el resentimiento y todas las otras pasiones surgen inmediatamente de la naturaleza. Estoy convencido que quienquiera que tome esta pregunta bajo este punto de vista será capaz de reconciliar todas las posiciones. El *padre Malebranche* se encontraría en un compromiso si tuviera que señalar algún pensamiento de la mente que no representara alguna cosa sentida anteriormente por ella, ya sea internamente o mediante los sentidos externos, y debe admitir, sin embargo, que, aunque podamos componer, mezclar, aumentar y disminuir nuestras ideas, todas ellas se derivan de estas fuentes. El *señor Locke*, por otro lado, reconocería rápidamente que todas nuestras pasiones son un tipo de instinto natural, no derivadas de nada, sino de la original constitución de la mente humana.

Nuestro autor piensa "que no ha podido hacerse un descubrimiento más feliz para resolver todas las controversias acerca de las ideas que éste: que las impresiones siempre las preceden (a las ideas) y que toda idea con la que está dotada la imaginación ha hecho su aparición en una correspondiente impresión. Estas últimas percepciones son tan claras y evidentes que no admiten controversia; en cambio, muchas de nuestras ideas son tan oscuras que es casi imposible, incluso para la mente que las forma, decidir su naturaleza y composición exacta."[36] De acuerdo con esto, cuando una idea sea ambigua, será llevada hasta su impresión, que la volverá clara y precisa. Y cuando uno sospeche que algún término filosófico no tiene ninguna idea anexada a él (como ocurre muy comúnmente) se preguntará siempre: *¿de qué impresión se deriva tal idea?* Y si no puede ser aducida ninguna impresión, concluirá que este término está totalmente falto de significado. De esta manera se examinará nuestra idea de *substancia* y *esencia*. Sería deseable que este método riguroso fuera más practicado en todos los debates filosóficos.

Es evidente que todos nuestros razonamientos concernientes a *cuestiones de hecho* están fundados en la relación de causa y efecto, y que nunca podemos inferir la existencia de un objeto a partir de otro a no ser que estén conectados el uno al otro, ya sea mediata o inmediatamente. Por consiguiente, para entender estos razonamientos debemos estar perfectamente familiarizados con la idea de causa; para lo cual debemos buscar en nuestro entorno algo que sea la causa de otra cosa.

Tenemos una bola de billar en la mesa y otra que se mueve hacia ella con rapidez. Se golpean, y la bola que estaba anteriormente en reposo adquiere ahora movimiento. Éste es un ejemplo tan perfecto como cualquier otro que podamos conocer, ya sea mediante refle-

36. Citado del *Tratado de la naturaleza humana*, 1.2.3, con alguna variación. (N. del T.)

xión o sensación. Por consiguiente, vamos a examinarlo. Es evidente que las dos bolas se tocaron antes de que el movimiento fuera comunicado, y que no hay ningún intervalo entre el choque y el movimiento. Por consiguiente, la *continuidad* de tiempo y espacio es una circunstancia requerida para la operación de todas las causas. Es igualmente evidente que el movimiento que está en la causa es anterior al movimiento que fue el efecto. Por consiguiente, la *prioridad* en el tiempo es otra circunstancia requerida en cualquier causa. Pero esto no es todo, probemos con cualquier otra bola del mismo tipo en una situación parecida y descubriremos que el impulso de la una produce el movimiento de la otra. Por tanto, he aquí la *tercera* circunstancia: la de una *conjunción constante* entre la causa y el efecto. Cada objeto similar a la causa producirá siempre un objeto similar al efecto. Más allá de estas tres circunstancias de continuidad, prioridad y conjunción constante, no podemos descubrir nada más en esta causa. La primera bola está en movimiento, toca a la segunda e inmediatamente la segunda se pone en movimiento: cuando repito este mismo experimento con la misma bola o con similares y en las mismas o similares circunstancias, descubro que al movimiento de contacto de una bola sigue siempre el movimiento de la otra. Por más vueltas que le dé, y como sea que examine esta cuestión, no puedo descubrir nada más.

Éste es el caso cuando la causa y el efecto se hallan presentes a los sentidos. Veamos ahora en qué se fundamenta nuestra inferencia cuando concluimos a partir de la existencia de uno que otro ha existido o existirá. Supongamos que veo una bola moverse en línea recta en dirección a otra bola: inmediatamente concluiré que cuando la primera golpee a la segunda, la segunda se moverá. Ésta es una inferencia de causa a efecto, y son de esta naturaleza todos los razonamientos que hacemos en el transcurso de nuestra vida; en esto se fundamenta toda nuestra creencia histórica, y es de donde se deriva toda la filosofía, con la sola excepción de la geometría y la aritméti-

ca. Si pudiéramos explicar esta inferencia en el caso del choque de dos bolas, podríamos explicar el funcionamiento de la mente en todos los casos.

Si se creara a un hombre, por ejemplo *Adán*, con pleno vigor del entendimiento pero sin experiencia, no podría jamás inferir el movimiento de la segunda bola a partir del movimiento e impulso de la primera. No hay nada que la razón vea en la causa que haga inferir el efecto. Si fuese posible la demostración de tal inferencia, estaría fundamentada meramente en la comparación de ideas. Pero ninguna inferencia de causa a efecto equivale a una demostración, de lo cual hay prueba evidente. La mente siempre puede *concebir* cualquier efecto seguido de cualquier causa, y que cualquier evento se siga de cualquier otro: cualquier cosa que *concibamos* es posible, por lo menos en un sentido metafísico; pero cuando una demostración tiene lugar, lo contrario es imposible e implica una contradicción. Por consiguiente, no hay ninguna demostración para cualquier conjunción de causa y efecto. Este es un principio en general reconocido por los filósofos.

Por tanto, habría sido necesario para Adán (si él no estuviera inspirado) el haber tenido *experiencia* del efecto que siguió al impulso de estas dos bolas. Debería haber visto, en varios casos, que siempre que una bola golpea a la otra, la segunda bola adquiere movimiento. Si hubiera visto un número suficientes de casos de este tipo, siempre que viera a una bola moverse hacia otra siempre concluiría, sin vacilación, que la segunda adquiriría movimiento. Su entendimiento se anticiparía a su vista y formaría una conclusión conforme a la experiencia pasada.

Por tanto, de aquí se sigue que todos nuestros razonamientos concernientes a la causa y el efecto se fundamentan en la experiencia, y que todos los razonamientos de la experiencia se fundamentan en la suposición de que el curso de la naturaleza continuará siendo uniformemente el mismo. Concluimos que causas semejantes en seme-

jantes circunstancias producirán efectos semejantes. Ahora vale la pena considerar lo que nos determina a formar una conclusión de consecuencias tan infinitas.

Es evidente que *Adán*, con toda su ciencia, nunca habría podido *demostrar* que el curso de la naturaleza debe continuar siendo uniformemente el mismo, y que el futuro debe ser conforme al pasado. Lo que es posible nunca puede demostrarse que sea falso, y es posible que el curso de naturaleza pueda cambiar, ya que podemos concebir tal cambio. Pero aún iré más lejos, y aseguraré que no podría tampoco demostrar mediante ningún argumento *probable* que el futuro debía ser conforme al pasado. Todos los argumentos probables se construyen bajo la suposición de que hay una conformidad entre el futuro y el pasado, y, por consiguiente, nada puede probar esto. Esta conformidad es una *cuestión de hecho*, y de poderse demostrar, no admitirá ninguna prueba que no sea de la experiencia. Pero nuestra experiencia del pasado nunca puede probar nada para el futuro si no es bajo la suposición de un parecido entre ellos. Por consiguiente, en este punto no se puede admitir en absoluto prueba alguna y lo damos por sentado sin ninguna prueba.

Estamos determinados por la sola COSTUMBRE a suponer que el futuro es conforme al pasado. Cuando veo una bola de billar moviéndose hacia otra, mi mente es inmediatamente llevada por el hábito hacia el efecto acostumbrado y se anticipa a mi vista concibiendo la segunda bola en movimiento. Nada hay en estos objetos, considerándolos en abstracto e independientes de la experiencia, que me pueda llevar a tal conclusión; e incluso después de haber tenido experiencia de muchos efectos repetidos de este tipo, no hay ningún argumento que me determine a suponer que el efecto será conforme a mi experiencia pasada. Los poderes mediante los que los cuerpos operan me son enteramente desconocidos. Percibo solamente las cualidades sensibles, ¿qué razón tenemos para pensar que los mismos poderes se unirán siempre a las mismas cualidades sensibles?

Por consiguiente, no es la razón la guía de la vida, sino la costumbre. Sólo ella determina a la mente, en todos los casos, a suponer que el futuro es conforme al pasado. Por muy fácil que este paso pudiera parecer, la razón nunca lo podría dar ni en toda la eternidad.

Éste es un descubrimiento muy curioso que nos lleva a otros aún más curiosos. *Cuando veo una bola de billar moviéndose hacia otra, mi mente es llevada por el hábito a su efecto acostumbrado y se anticipa a mi vista concibiendo la segunda bola en movimiento.* Pero ¿esto es todo? ¿Tan sólo concibo el movimiento de la segunda bola? Ciertamente no. También CREO que se moverá. ¿En qué consiste esta creencia? Y ¿cómo difiere de la simple concepción de cualquier cosa? He aquí una nueva cuestión no pensada por los filósofos.

Cuando una demostración me convence de alguna proposición, no sólo me hace concebir tal proposición, sino que también me convence de que es imposible concebir nada contrario. Lo que es demostrativamente falso implica una contradicción, y lo que implica una contradicción no puede ser concebido. Sin embargo, con respecto a las cuestiones de hecho, por muy fuerte que pueda ser la experiencia que las pruebe, siempre puedo concebir lo contrario, aunque no pueda siempre creer en ello. Por consiguiente, la creencia representa alguna diferencia entre la concepción a la que asentimos y aquella a la que no asentimos.

Solamente hay dos hipótesis bajo las que considerar esto. Se podría decir que la creencia añade alguna idea nueva a aquellas que podemos concebir sin darle nuestro asentimiento. Pero esta hipótesis es falsa. *Primero*, porque ninguna idea puede ser producida. Cuando concebimos simplemente un objeto, lo concebimos en todas sus partes. Lo concebimos como si pudiera existir, aunque no creamos que exista. Nuestra creencia en él no descubriría ninguna nueva cualidad. Podemos dibujar por entero el objeto en nuestra imaginación sin creer en él. Podemos colocarlo, de alguna manera, ante

nuestros ojos en toda circunstancia de tiempo y lugar. Con el objeto concebido como si pudiera existir, cuando creemos en él, no podemos hacer nada más.

Segundo, la mente tiene la facultad de poner juntas todas las ideas que no impliquen contradicción; y por tanto, si la creencia consistiera en alguna idea que añadimos a una concepción simple, estaría en poder del hombre, mediante la adicción de esta idea, el creer en cualquier cosa que pudiera concebir.

Por todo ello, la creencia implica una concepción y, sin embargo, es algo más; y como no añade ninguna idea nueva a la concepción, se sigue que es una MANERA diferente de concebir un objeto: *algo* que es discernible del sentimiento y que no depende de nuestra voluntad como lo hacen todas nuestras ideas. La mente pasa, por el hábito del objeto visible, de una bola moviéndose hacia otra, al efecto acostumbrado, al movimiento de la segunda bola. No sólo concibe este movimiento, sino que *siente* en esta concepción algo diferente a un mero ensueño de la fantasía. La presencia de este objeto visible y la conjunción constante de este efecto particular hace que la idea sea diferente con respecto al *sentimiento*, diferente a esas ideas vagas que nos vienen a la mente sin ninguna introducción. Esta conclusión parece un poco sorprendente; pero llegamos a ella mediante una cadena de proposiciones que no admiten duda alguna. Para refrescar la memoria del lector las resumiré brevemente. Ninguna cuestión de hecho puede ser probada si no es mediante su causa o su efecto. No se puede conocer nada como causa de otra cosa si no es mediante la experiencia. No podemos dar ninguna razón para extender en el futuro nuestra experiencia del pasado, sino que estamos enteramente, determinados por la costumbre, cuando concebimos que un efecto se sigue de su causa habitual. Pero, además de concebir el efecto que se sigue, también nos lo creemos. Esta creencia no añade ninguna idea nueva a la concepción, sólo modifica la manera de concebirla y hace que sea diferente para la sensa-

ción o para el sentimiento. Por consiguiente, la creencia en todas las cuestiones de hecho sólo surge de la costumbre y es una idea que se concibe de una *manera* peculiar.

Nuestro autor procede a explicar la manera o sentimiento que diferencia una creencia de una concepción vaga. Parece que es consciente de la imposibilidad de describir mediante palabras este sentimiento, sentimiento del que todos nosotros debemos ser conscientes en el fondo de nuestro corazón. A veces lo llama una concepción más *fuerte*, otras veces más *viva*, más *vívida*, *firme*, o más *intensa*. Y, de hecho, sea cual sea el nombre que le podamos dar a este sentimiento, éste constituye la creencia; nuestro autor piensa que es evidente que tiene un efecto más fuerte sobre la mente que la ficción o que una mera concepción. Esto se prueba por su influencia en las pasiones y en la imaginación, a las que sólo mueve la verdad o aquello que se toma por la verdad. La poesía, con todo su arte, nunca puede causar una pasión igual a las de la vida real. Falla en su concepción original de sus objetos, los cuales nunca pueden ser *sentidos* de la misma manera que aquello que se impone a nuestra creencia y opinión.

Nuestro autor, suponiendo que había demostrado suficientemente que las ideas a las que asentimos son diferentes a otras ideas, en lo que al sentimiento se refiere, y que este sentimiento es más firme y vívido que nuestra concepción común, se esfuerza, seguidamente, en explicar la causa de este sentimiento vívido, por analogía con otros actos de la mente. Su razonamiento parece curioso; aunque difícilmente puede resultar inteligible al lector a menos que lo vea con todo detalle, lo cual excedería la extensión que me he prescrito.

He omitido muchos argumentos aducidos por él para demostrar que la creencia consiste meramente en una sensación o sentimiento peculiar. Mencionaré sólo uno: nuestra experiencia pasada no es siempre uniforme. A veces un efecto se sigue de una causa, otras veces de otra: en este caso siempre creeremos que se producirá aque-

llo que sea más común. Veo que una bola de billar se mueve hacia otra. No puedo distinguir si se mueve sobre su eje o si ha estado golpeada de manera que patina por la mesa. En el primer caso, sé que no se parará después del golpe. En el segundo caso se puede parar. El primero es más común y, por consiguiente, cuento con que se producirá tal efecto. Pero también concibo el segundo efecto, y lo concibo como posible y como conectado a la causa. Pues bien, si no es en una concepción diferente en la sensación o en el sentimiento con respecto al otro, no habría ninguna diferencia entre ellos.

Nos hemos limitado en todo este razonamiento con respecto a la relación entre causa y efecto a ver cómo se descubre en los movimientos y en las operaciones de la materia. Pero el mismo razonamiento se puede extender a las operaciones de la mente. Si consideramos la influencia de nuestra voluntad en el movimiento de nuestro cuerpo, o en el gobierno de nuestro pensamiento, se podrá afirmar con toda seguridad que nunca podríamos predecir el efecto con la mera consideración de la causa sin echar mano de la experiencia. E, incluso, después de haber tenido experiencia de tales efectos, es la sola costumbre, y no la razón, la que nos determina a establecer una pauta para nuestros futuros juicios. Cuando se presenta una causa, la mente, mediante el hábito, inmediatamente pasa de la concepción y creencia a su efecto habitual. Esta creencia es algo diferente de la concepción, a la que, sin embargo, no asocia ninguna idea nueva. Sólo hace que se sienta diferente, y la vuelve más fuerte y más vívida.

Habiendo despachado este importante punto concerniente a la naturaleza de la inferencia de causa y efecto, nuestro autor retorna sobre sus pasos y examina nuevamente la idea de esta relación. Al considerar el movimiento comunicado de una bola a otra, no podemos encontrar nada más que la continuidad, la prioridad de la causa y la conjunción constante. Pero, al lado de estas circunstancias, normalmente se supone que hay una conexión necesaria entre

la causa y el efecto, y que la causa posee algo a lo que llamamos *poder*, *fuerza* o *energía*. La cuestión es: ¿qué idea está anexada a estos términos? Si todas nuestras ideas o pensamientos se derivan de impresiones, este poder debería manifestarse a nuestros sentidos o a nuestro sentir interno. Pero hasta tal punto no se manifiesta este *poder* a nuestros sentidos en las operaciones de la materia, que los *cartesianos* no han tenido escrúpulos en afirmar que la materia está absolutamente privada de energía y que todas sus operaciones se efectúan solamente mediante la energía de un Ser supremo. Pero la pregunta todavía se mantiene: *¿qué idea tenemos de energía o poder incluso en el Ser supremo?* Toda nuestra idea de divinidad (según aquellos que niegan las ideas innatas) no es más que una composición de aquellas ideas que hemos adquirido reflexionando sobre las operaciones de nuestra mente. Ahora bien, nuestras propias mentes no nos proporcionan ninguna noción de energía, como tampoco lo hacía la materia. Cuando consideramos nuestra voluntad o volición *a priori*, abstraída de la experiencia, no somos capaces de inferir ningún efecto. Y cuando nos ayudamos de la experiencia, sólo nos muestra objetos continuos, sucesivos y constantemente unidos. De todo esto se sigue que no tenemos ninguna idea en absoluto de fuerza y energía y que estas palabras carecen por completo de significado, o que no significan nada más que una determinación del pensamiento, adquirida mediante el hábito, a pasar de la causa al efecto habitual. Pero quien quiera entender esto a fondo deberá consultar al autor. Me doy por satisfecho si el mundo erudito se da cuenta de que aquí hay alguna dificultad y que quien quiera resolver esta dificultad deberá decir algo muy novedoso y extraordinario (tan nuevo como la propia dificultad).

Por todo lo que se ha dicho, el lector fácilmente verá que la filosofía contenida en este libro es muy escéptica, y que pretende darnos una noción de las imperfecciones y estrechos límites del conocimiento humano. Casi todos los razonamientos se reducen a la expe-

riencia, y la creencia que acompaña a la experiencia no es nada más que un sentimiento peculiar o una concepción vívida producida por el hábito. Esto no es todo: cuando creemos en algo que tiene existencia *externa*, o suponemos que un objeto continúa existiendo cuando no se está percibiendo, esta creencia no es más que un sentimiento de este mismo tipo. Nuestro autor insiste en otros temas escépticos, basándose en los cuales concluye que asentimos a nuestras facultades y que empleamos la razón porque no podemos evitarlo. La filosofía nos volvería enteramente *pirrónicos* si no fuera porque la naturaleza es demasiado fuerte para ello.

Concluiré la lógica de este autor dando cuenta de dos opiniones que parecen ser peculiares de él, como lo son la mayoría de las que sostiene. Él afirma que el alma, hasta donde la podemos concebir, no es más que un sistema o sucesión de diferentes percepciones, de frío y calor, de amor y odio, pensamientos y sensaciones, todas ellas unidas pero sin perfecta simplicidad ni identidad. *Des Cartes*[37] mantuvo que el pensamiento era la esencia de la mente; no este pensamiento o aquel otro pensamiento, sino el pensamiento en general. Esto parece ser absolutamente ininteligible, ya que todo lo que existe es particular; y, por consiguiente, deben ser nuestras distintas percepciones particulares las que componen la mente. Y digo *componer* la mente, no *pertenecer* a ella. La mente no es una substancia en la que las percepciones tengan inhesión. Esta noción es tan ininteligible como la *cartesiana* según la cual el pensamiento o la percepción en general es la esencia de la mente. No tenemos ninguna idea de substancia de ningún tipo, ya que no tenemos ninguna idea que no se derive de alguna impresión y no tenemos ninguna impresión de substancia, ni material ni espiritual. No conocemos nada más que cualidades particulares y percepciones. Así, nuestra idea de cualquier cuerpo, un melocotón, por ejemplo, es sólo de un sabor parti-

37. Descartes. (N. del T.)

cular, color, figura, tamaño, consistencia, etc... De esta manera, nuestra idea de cualquier mente sólo es la de las percepciones particulares sin ninguna noción de algo llamado substancia, ya sea simple o compuesta.

El segundo principio que me propuse comentar tiene que ver con a la geometría. Habiendo negado la infinita divisibilidad de la extensión, nuestro autor se ve obligado a refutar aquellos argumentos matemáticos que se han aducido en este sentido y que son los únicos argumentos con algún peso. Esto lo hace negando que la geometría sea una ciencia lo suficientemente exacta como para admitir conclusiones tan sutiles que hacen referencia a la infinita divisibilidad. Sus argumentos pueden explicarse así. Toda la geometría se funda en nociones de igualdad o desigualdad y, por consiguiente, según tengamos o no un patrón exacto de esta relación, la ciencia admitirá o no la suficiente exactitud. Ahora bien, no hay un patrón exacto de igualdad si suponemos que la cantidad está compuesta de puntos indivisibles. Dos líneas son iguales cuando el número de puntos que las componen es igual y cuando un punto de una tiene una correspondencia con un punto de la otra. Pero, aunque exacto, este patrón es inútil, ya que no podemos computar el número exacto de puntos de cualquier línea. Además, se basa en la suposición de una finita divisibilidad y, por consiguiente, no puede producir ninguna conclusión contraria a él. Si rechazamos este patrón de igualdad, no tendríamos ninguno más que pueda pretender alguna exactitud. Hay dos que se utilizan muy a menudo. Dos líneas de más de una yarda, por ejemplo, se dice que son iguales cuando contienen alguna cantidad inferior, por ejemplo una pulgada, el mismo número de veces. Pero esto es un círculo vicioso. Para la cantidad que nosotros llamamos una pulgada en una línea hemos de suponer que es *igual* a la que llamamos pulgada en la otra; la cuestión aún permanece: ¿mediante qué patrón procedemos cuando juzgamos que son iguales o, en otras palabras, qué queremos decir cuando afirmamos

que son iguales? Si cada vez tomamos cantidades inferiores, podemos continuar *in infinitum*. Así, ésta no es una norma de igualdad. La mayor parte de los filósofos, cuando se les pregunta qué es lo que entienden por igualdad, nos dicen que esta palabra no admite definición y que es suficiente con colocar delante de nosotros dos cuerpos iguales, como dos diámetros de un círculo, para hacernos entender este término. Ahora bien, esto es tomar la *apariencia general* de los objetos como patrón de esta proporción y convertir nuestra imaginación y nuestros sentidos en los últimos jueces sobre esta cuestión. Pero un patrón así no admite exactitud, ni nunca podrá aportar ninguna conclusión a la imaginación o a los sentidos. El decir, si esta cuestión es justa o no se ha de dejar al mundo de los eruditos. Sería ciertamente deseable encontrar alguna ventaja que nos permita reconciliar la filosofía con el sentido común en lo que respecta a la cuestión de la infinita divisibilidad, cuestión en la que se están haciendo la guerra la una al otro de la forma más cruel.

Ahora debemos proceder a dar cuenta del segundo volumen de esta obra, que trata de las PASIONES. Éste es de compresión más fácil que el primero, pero contiene opiniones que son igualmente novedosas y extraordinarias. El autor comienza con el *orgullo* y la *humildad*. Observa que los objetos que excitan estas pasiones son muy numerosos y aparentemente muy distintos los unos de los otros. El orgullo y la autoestima pueden surgir a partir de las cualidades de la mente (ingenio, buen sentido, conocimiento, valor e integridad) o de las del cuerpo (belleza, fuerza, agilidad, buen semblante, destreza en el baile, en la equitación o en la esgrima), de ventajas externas (país, familia, hijos, relaciones, riquezas, casas, jardines, caballos, perros o ropas). Después procede a buscar cuál es la circunstancia común en la que todos estos objetos coinciden y qué causas son las que operan en las pasiones. Su teoría se extiende igualmente al amor y al odio, así como a otras pasiones. Como estas cuestiones, aunque interesantes, no se pueden enten-

der sin un discurso muy largo, debemos omitirlas.

Puede que sea más interesante para el lector el ser informado sobre aquello que nuestro autor dice sobre el *libre albedrío*. Fundamenta su doctrina en aquello que había dicho sobre la causa y el efecto, como hemos explicado anteriormente: "es universalmente conocido que las operaciones de los cuerpos externos son necesarias y que en la comunicación de su movimiento, de su atracción y cohesión mutua, no hay el menor trazo de indiferencia y libertad." (...) "Por consiguiente, cualquier cosa que se encuentre en el mismo plano que la materia debe conocer la necesidad." Para saber si es éste el caso con respecto a las acciones de la mente, podemos examinar la materia y considerar en qué se fundamenta la idea de necesidad de sus operaciones, y por qué concluimos que un cuerpo o acción es causa infalible de otro.

"Ya se ha observado que no se puede descubrir ningún ejemplo simple de conexión última de cualquier objeto ni por los sentidos ni por la razón y que nunca podemos penetrar lo suficiente en la esencia y construcción de los cuerpos como para percibir el principio en el que se fundamentan sus mutuas influencias. Sólo conocemos su unión constante. Es de la unión constante de la que surge la necesidad que determina a la mente a pasar de un objeto a su acompañante habitual y a inferir la existencia de uno a partir de otro. Entonces, hay aquí dos cuestiones particulares que hemos de contemplar como esenciales para la *necesidad*: la *unión* constante y la *inferencia* de la mente, y que, dondequiera que las descubramos, deberemos admitir una necesidad.[38]" Ahora, nada es más evidente que la unión constante de acciones particulares con motivos particulares. Si todas las acciones no estuvieran constantemente unidas con sus propios motivos, esto supondría una incertidumbre no mayor que la que

38. Citado, con algunas modificaciones, del *Tratado de la naturaleza humana*, 2.3.1.

podemos observar cada día en las acciones de la materia, donde por razón de la mezcla e incertidumbre de sus causas, el efecto es a menudo inconstante e incierto. Treinta granos de opio matarían a cualquier hombre que no estuviera acostumbrado, mientras que treinta gramos de ruibarbo no siempre lo purgarán. De la misma manera, el miedo a la muerte siempre hará que un hombre se aparte veinte pasos de su camino, mientras que no siempre le hará cometer una mala acción.

Y como hay a menudo una conjunción constante de las acciones de la voluntad con sus motivos, así también la inferencia de los unos con respecto de los otros es a menudo tan cierta como cualquier razonamiento concerniente a los cuerpos; y la inferencia es siempre proporcional a la constancia de la conjunción. Es en esto en lo que se fundamenta nuestra creencia en los testimonios, nuestro crédito a la historia y, de hecho, todo tipo de evidencia moral, así como toda nuestra conducta en la vida. Nuestro autor pretende que este razonamiento pone toda esta controversia bajo una luz nueva mediante una nueva definición de necesidad. Y, de hecho, los defensores más acérrimos del libre albedrío deben convenir en esta unión e inferencia con respecto a las acciones humanas. Solamente negarán que esto constituya el todo de la necesidad. Pero, entonces, deberían ellos mostrar que tenemos alguna idea de algo más en las acciones de la materia, lo cual, de acuerdo con el razonamiento anterior, es imposible.

A lo largo de todo este libro se pretenden muchos novedosos descubrimientos en filosofía; pero si algo puede autorizar al autor a recibir una denominación tan gloriosa como la de *inventor*, es en lo que respecta al uso del principio de asociación de ideas, el cual interviene en la mayor parte de su filosofía. Nuestra imaginación tiene una gran autoridad sobre las ideas; y no hay ideas que siendo diferentes entre ellas no se puedan separar, unir y componer en todas las variedades de la ficción. Pero, a pesar del imperio de la ima-

ginación, hay un lazo secreto o unión entre ciertas ideas que hace que la mente las asocie más frecuentemente y hace que una, a partir de su aparición, introduzca a la otra. De ahí viene aquello que decimos a propósito del discurso; de aquí viene la *pertinencia* de un escrito, y de aquí también viene aquel hilo o cadena de pensamientos que un hombre sostiene naturalmente incluso en el *ensueño* más desbocado. Estos principios de asociación se reducen a tres: *semejanza* (una pintura nos hace pensar naturalmente en el hombre que está pintado); *contigüidad* (cuando se menciona *Saint Denis*, la idea de *París* surge inmediatamente); *causación* (cuando pensamos en el hijo nos sentimos inclinados a llevar nuestra atención al padre). Será fácil concebir las enormes consecuencias que estos principios tendrán en la ciencia de la naturaleza humana, si consideramos que en lo que respecta a la mente éstos son los eslabones que ligan entre sí las partes del universo, o que nos conectan a cualquier persona u objeto exterior a nosotros. Ya que sólo por medio del pensamiento puede cosa alguna actuar sobre nuestras pasiones, y dado que éstos son los únicos lazos entre nuestros pensamientos, así realmente, *para nosotros,* son el cemento del universo, y todas las operaciones de la mente dependen en gran medida de ellos.

TextoVI

Tratado de la naturaleza humana

Libro II, parte III, sección 3: ***Motivos que influyen en la voluntad***

Nada es más usual en filosofía, e incluso en la vida cotidiana, que hablar del combate entre la pasión y la razón, y que se dé preferencia a la razón afirmando que los hombres son virtuosos tan sólo en la medida en que se conforman a sus dictados. Toda criatura racional, dicen, está obligada a regular sus acciones por medio de la razón. Y si cualquier otro motivo o principio desafía la dirección de su conducta, ésta tendrá que oponerse a él hasta que lo conforme por completo a este principio superior. Esta manera de pensar parece ser el fundamento de la mayoría de la filosofía moral, ya sea antigua o moderna; no se da lugar ni para argumentos metafísicos ni para declamaciones populares que no supongan el predominio de la razón sobre la pasión. La eternidad, la invariabilidad y el origen divino de la primera han sido presentados para hacerla más ventajosa, mientras que se ha insistido en la ceguera, inconstancia y falsedad de la segunda. Para mostrar la falacia de toda esta filosofía, intentaré probar, *primero* que la razón nunca puede ser motivo de ninguna acción de la voluntad, y *segundo* que no se puede oponer a ninguna pasión en la dirección de la voluntad.

El entendimiento se ejerce de dos maneras distintas: en cuanto juzga por demostración o en cuanto lo hace por probabilidad; así es en tanto considera las relaciones abstractas de nuestras ideas o en tanto considera las relaciones de las que nos da información la expe-

riencia de los objetos. Creo que difícilmente se afirmará que la primera manera de razonar pueda ser la causa de cualquier acción, dado que su propio ámbito es el mundo de las ideas y que la voluntad siempre se sitúa en la realidad, la demostración y la volición parecen por ello excluirse la una de la otra. Es cierto que las matemáticas son útiles para las operaciones mecánicas y que la aritmética lo es también en cualquier arte o profesión, pero no es por ellas mismas por lo que tienen alguna influencia. La mecánica es el arte de regular los movimientos de los cuerpos para adecuarlos *a algún fin o propósito designado*, y la razón por la que empleamos la aritmética para determinar las proporciones numéricas es sólo para poder descubrir las proporciones de su influencia y operación. Un comerciante deseará conocer la suma total de sus operaciones con otra persona. ¿Por qué? Porque así podrá saber qué cantidad será *igual* al pago de su deuda y, yendo a comerciar, cuál será el valor de todos los artículos particulares. Por consiguiente, el razonamiento abstracto o demostrativo nunca influye en ninguna de nuestras acciones, sino que tan sólo dirige nuestro juicio en lo que concierne a las causas y a los efectos, lo que nos lleva a la segunda operación de nuestro entendimiento.

Es obvio que cuando tenemos la perspectiva de dolor o placer a partir de cualquier objeto, sentimos la consecuente emoción de aversión o propensión y somos llevados a evitar o abrazar lo que nos dará este disgusto o satisfacción. Es también obvio que esta emoción no se limita a eso, sino que, haciéndonos lanzar nuestra vista en todas direcciones, comprende cualquier objeto que esté conectado con el original mediante una relación de causa y efecto; es entonces cuando el razonamiento entra en acción para descubrir esta relación y, conforme a la variación de nuestro razonamiento, nuestras acciones reciben una variación subsiguiente. Pero es evidente que en este caso el impulso no surge de la razón, sino que es dirigido por ella. Es desde la perspectiva del dolor o del placer

desde donde surge la aversión o propensión hacia cualquier objeto. Y, estas emociones se extienden a las causas y a los efectos de este objeto, tal y como nos son señaladas por la razón y la experiencia. Nunca nos concernirá en lo más mínimo saber qué objetos son causas y qué objetos son efectos si tanto las causas como los efectos nos son totalmente indiferentes. Si no nos afectaran los objetos mismos, su conexión jamás podría tener influencia alguna, y es evidente que en cuanto la razón no es nada más que el descubrimiento de esta conexión, no podrá ser por su medio que estos objetos nos puedan afectar.

Dado que la razón sola no puede nunca producir ninguna acción ni dar lugar a ninguna volición, infiero que esta misma facultad es incapaz de impedir la volición o de disputarle la preferencia a cualquier pasión o emoción. Esta consecuencia es necesaria. Es imposible que la razón pueda tener un último efecto de impedir la volición sino es dando un impulso de dirección contraria a nuestra pasión, y este impulso, de haber operado solo, debería haber producido una volición. Nada puede oponerse o atenuar el impulso de una pasión si no es un impulso contrario, y este impulso contrario nunca puede surgir de la razón, ya que esta última facultad debería haber tenido una influencia originaria sobre la voluntad y ser capaz de causar o de evitar cualquier acto volitivo. Pero si la razón no ha tenido ninguna influencia original es imposible que pueda oponerse a un principio que sí que ha tenido dicha eficacia, ni tan siquiera hacer que la mente quede en suspenso por un momento. Así, parece que este principio que se opone a nuestra pasión no puede ser la razón, y que tan sólo es llamado así en un sentido impropio. No nos expresamos ni estricta ni filosóficamente cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón. La razón es y sólo debe ser esclava de las pasiones, y nunca puede pretender otro oficio que el de servirlas y obedecerlas. Como esta opinión puede parecer algo extraordinaria, acaso no esté de más confirmarla con algunas otras consideraciones.

Una pasión es una existencia original o, si se prefiere, una modificación de existencia, y no contiene ninguna cualidad representativa que la haga copia de cualquier otra existencia o modificación. Cuando estoy enfadado, realmente soy el poseedor de la pasión, y esta emoción no tiene más referencia a cualquier otro objeto que el hecho de que esté sediento o enfermo, o de que mida más de cinco pies de alto. Por consiguiente, es imposible que se le pueda oponer a esta pasión la verdad y la razón o que sea contradictoria con ellas, ya que la contradicción consiste en la discordancia de las ideas, consideradas como copias, con los objetos que representan.

Lo que puede ocurrir con este asunto al principio es que, como nada puede ser contrario a la verdad o a la razón, sino aquello que hace referencia a ella, y como tan sólo los juicios del entendimiento tienen esta referencia, se sigue que las pasiones tan sólo pueden ser contrarias a la razón si van *acompañadas* de un juicio u opinión. De acuerdo con este principio, que es obvio y natural, solamente en dos sentidos se puede decir que una afección sea irracional. *Primero*, cuando una pasión, por ejemplo una esperanza o un temor, un pesar o una alegría, un sentimiento de desesperación o de confianza, se funda en la suposición de la existencia de objetos que en realidad no existen. *Segundo*, cuando sintiendo alguna pasión elegimos medios que son insuficientes para el fin deseado y nos engañamos nosotros mismos en nuestro juicio acerca de causas y efectos. Cuando una pasión no está fundada en suposiciones falsas ni se escogen medios insuficientes para cumplir el fin perseguido, el entendimiento no puede justificarla ni condenarla. No es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en el dedo. No es contrario a la razón que yo prefiera mi ruina total para evitar el menor disgusto a un *indio* o a una persona totalmente desconocida para mí. Tampoco es contrario a la razón preferir un bien pequeño, incluso desconocido para mí, a otro mayor, y tener una afección más ardiente por el primero que por el último. Un bien trivial puede,

bajo ciertas circunstancias, producir un deseo superior al que pueda surgir del mayor y más valioso goce; no hay nada en esto más extraño que lo que hay en mecánica cuando vemos cómo una libra de peso levanta cien mediante la ventaja de la situación. En resumen, una pasión debe estar acompañada por un juicio falso para que ésta sea irracional; e incluso, hablando propiamente, aquello que es irracional no es la pasión, sino el juicio.

Las consecuencias son evidentes. Dado que una pasión nunca puede en cualquier sentido ser llamada irracional si no está fundamentada en una falsa suposición o se han escogido medios insuficientes para el fin deseado, es imposible que la razón y la pasión se puedan oponer la una a la otra, o disputarse el gobierno de la voluntad y de las acciones. En el momento en el que percibimos la falsedad de cualquier suposición o la insuficiencia de los medios, nuestras pasiones se someten a nuestra razón sin ninguna oposición. Puedo desear un fruto porque pienso que tiene un gusto excelente, pero en cuanto me convenzan de que estoy en un error, mi apetito cesará. Puedo realizar ciertas acciones como medios para obtener algún bien deseado; pero como la volición de estas acciones es sólo secundaria y está fundamentada en la suposición de que éstas serán las causas del efecto que me propongo, tan pronto como descubra la falsedad de mi suposición estas acciones me serán indiferentes.

Es natural para quien no examina los objetos desde un punto de vista estrictamente filosófico el imaginar que son iguales aquellas acciones de la mente que no producen una sensación diferente y que no son inmediatamente distinguibles a la sensación y la percepción. La razón, por ejemplo, se ejerce sin producir ninguna emoción sensible: con la excepción de las más sublimes disquisiciones de la filosofía o las más frívolas sutilezas de la escuela, apenas produce algún placer o desagrado. Por ello, cada acción de la mente que opere con la misma calma y tranquilidad es confundida con la razón por todos aquellos que juzgan las cosas tan sólo por su primera apariencia.

Ahora bien, es cierto que hay ciertos deseos y tendencias tranquilos que, a pesar de ser verdaderas pasiones, producen una pequeña emoción en la mente y son más conocidos por sus efectos que por su sentir o sensación inmediata. Estos deseos son de dos tipos: o bien se trata de ciertos instintos originariamente implantados en nuestras naturalezas, como la benevolencia, el resentimiento, el amor a la vida y la ternura para con los niños; o bien constituyen la atracción general a lo bueno y la aversión a lo malo, considerados meramente como tales. Cuando cualquiera de estas pasiones está en calma sin ocasionar ningún desorden en el alma, éstas son tomadas muy prontamente por las determinaciones de la razón y se supone que proceden de la misma facultad que juzga la verdad y la falsedad. Su naturaleza y principios son tomados como supuestamente iguales porque sus sensaciones no son evidentemente distintas.

Al lado de estas pasiones tranquilas que a menudo determinan nuestra voluntad, existen otras emociones violentas del mismo tipo que tienen igualmente influencia sobre esta facultad. Cuando recibo cualquier agravio por parte de otra persona, siento a menudo una pasión violenta de resentimiento que me hace desear su mal y su castigo, independientemente de cualquier consideración de placer o ventaja para mí. Cuando estoy amenazado inmediatamente por cualquier terrible mal, mis miedos, aprensiones y aversiones surgen con violencia y producen una emoción sensible.

El error más común de los metafísicos estaba en que atribuían la dirección de la voluntad enteramente a uno de estos principios suponiendo que los otros no tenían influencia alguna. Los hombres actúan a menudo y a sabiendas contra su propios intereses. Por esta razón, la consideración del mayor bien posible no siempre tiene influencia sobre ellos. Los hombres a menudo reprimen una pasión violenta en persecución de sus intereses y deseos. Por consiguiente, no es sólo el desagrado presente lo que los determina. En general podemos observar que ambos principios operan sobre la voluntad

y que, cuando se oponen, uno de ellos prevalece dependiendo del carácter *general* o de la *presente* disposición de la persona. Lo que nosotros llamamos fuerza de la mente implica el predominio de las pasiones tranquilas sobre las violentas, aunque podemos observar fácilmente que no hay ningún hombre que posea constantemente dicha virtud, de tal manera que nunca se someta a las incitaciones de la pasión y el deseo. De estas variaciones de carácter surge la gran dificultad de decisión sobre las acciones y resoluciones de los hombres cuando existe alguna oposición de motivos y pasiones.

Texto VII
Investigación sobre los principios de la moral

Apéndice I: ***Acerca del sentimiento moral***

Si la hipótesis anterior es aceptada, nos será fácil determinar la cuestión planteada al comienzo[39] acerca de los principios generales de la moral; y aunque entonces decidimos posponer esta cuestión para no involucrarnos en especulaciones intrincadas que son impropias de los discursos morales, podemos retomar esta cuestión ahora y examinar en qué grado entran la *razón* o el *sentimiento* en todas nuestras decisiones de alabanza o censura.

Se supone que uno de los fundamentos principales de alabanza moral reside en la utilidad de una cualidad o acción; es evidente que la *razón* debe tener una participación considerable en las decisiones de este tipo, pues solamente esta facultad puede instruirnos sobre la tendencia de las cualidades y acciones y señalar, en este punto, cuáles son las consecuencias beneficiosas para la sociedad y para sus poseedores. En muchos casos, este asunto puede dar lugar a grandes controversias, ya que puede haber dudas e intereses opuestos. Y se deberá dar preferencia a una de las partes tras una cuidadosa consideración y viendo hacia qué lado, por poco que sea, se decanta la utilidad. Esto es particularmente manifiesto en las cuestiones

39. Sección 1. La cuestión del inicio es descubrir los principios generales de la moral y el papel de la razón y del sentimiento. (N. del T.)

relativas a la justicia, como es de hecho natural suponer debido a la especie de utilidad que acompaña a esta virtud[40]. Si cada caso de justicia, como por ejemplo la benevolencia, fuese útil a la sociedad, la cosa sería más fácil de determinar y en rara ocasión daría pie a controversia. Pero como hay ejemplos de casos de justicia que son perniciosos en su primera e inmediata tendencia, en los cuales la ventaja para la sociedad sólo surge de la observancia de la regla general y de la concurrencia y combinación de varias personas en una misma conducta equitativa, el caso se hace más intrincado y complejo. Las diversas circunstancias de la sociedad, las diversas consecuencias de cualquier práctica, los diversos intereses que pueden ser propuestos son cosas que resultan dudosas en muchas ocasiones y están sujetas a una gran discusión e investigación. El objeto de las leyes municipales es arreglar todas las cuestiones referentes a la justicia; los debates entre los paisanos, las reflexiones de los políticos, los precedentes históricos y los registros públicos están todos dirigidos al mismo propósito. Y una *razón* o *juicio* muy exactos son a menudo el requisito para dar con la verdadera determinación entre tan intrincadas dudas que surgen de utilidades oscuras y contrapuestas.

Pero aunque la razón, ayudada y reforzada al máximo, sea suficiente para instruirnos acerca de si las tendencias de las cualidades y de las acciones son perniciosas o útiles, no es suficiente para producir ningún reproche ni aprobación moral. La utilidad es tan sólo una tendencia a un determinado fin, y si el fin nos fuera totalmente indiferente, deberíamos sentir la misma indiferencia hacia los medios. Se requiere que un *sentimiento* se despliegue para poder dar una preferencia a las tendencias útiles sobre las perniciosas. Este sentimiento puede no ser otro que una simpatía por la felicidad de la humanidad y una aversión hacia su infelicidad, ya que éstos son los diferentes fines que la virtud y el vicio tienen tendencia a promo-

40. Ver apéndice 3.

ver. Por consiguiente, aquí la *razón* nos instruye sobre las varias tendencias de nuestras acciones, y el sentimiento de *humanidad* hace distinción a favor de aquéllas que son útiles y beneficiosas.

Esta división entre las facultades del entendimiento y el sentimiento en todas las decisiones morales parece desprenderse claramente de la hipótesis precedente. Pero supondré que esta hipótesis es falsa; será necesario, entonces, buscar alguna otra teoría que pueda resultar satisfactoria, y me atrevo a afirmar que no podrá encontrarse ninguna mientras supongamos que la razón es la sola fuente de la moral. Para probar esto, sería apropiado sopesar las cinco consideraciones siguientes.

1. Es fácil para una hipótesis falsa mantener alguna apariencia de verdad mientras se quede por entero en generalidades, haga uso de términos indefinidos y recurra a comparaciones en lugar de a casos concretos. Esto es particularmente evidente en aquella filosofía que adscribe el discernimiento de todas las distinciones morales a la sola razón sin concurrencia del sentimiento. Es imposible que esta hipótesis pueda hacerse inteligible en ningún caso particular, por muy atractivo que sea el aspecto que pueda ofrecer en declamaciones y discursos generales. Examínese, por ejemplo, el crimen de la *ingratitud* que tiene lugar dondequiera que observemos, por un lado, una buena voluntad expresada y conocida junto con la realización de buenos oficios, correspondida, por otro lado, con mala voluntad o indiferencia acompañada de malos oficios o de negligencia. Analiza todas estas circunstancias y examina con la sola razón en qué consiste el demérito o lo digno de reproche. Nunca llegarás a ninguna conclusión.

La razón juzga acerca de *cuestiones de hecho* o de *relaciones*. Investiga primero dónde está esa cuestión de hecho que llamamos *crimen*; la señala; determina el momento de su existencia; describe su ser o naturaleza; explica el sentido o la facultad a la que se revela. Ésta reside en la mente de la persona que es ingrata. Por consiguiente, debe sentirlo y ser consciente de ello. Pero no hay nada allí excepto

la pasión de la mala voluntad o la absoluta indiferencia. No se puede decir que estas actitudes sean crímenes siempre y en todas las circunstancias. No, sólo son crímenes cuando van dirigidas hacia personas que previamente han expresado y manifestado buenas intenciones hacia nosotros. Consecuentemente, podemos inferir que el crimen de la ingratitud no es ningún hecho individual particular, sino que surge de un cúmulo de circunstancias que presentándose al espectador excitan el *sentimiento* de reproche por la estructura particular y el tejido de su mente.

Dices que esta representación es falsa, que el crimen, de hecho, no consiste en un *hecho* particular cuya realidad certificamos mediante la *razón*, sino que consiste en ciertas *relaciones morales* descubiertas por la razón, de la misma manera que descubrimos mediante la razón verdades de la geometría o del álgebra. Pero pregunto: ¿Cuáles son esas relaciones de las que tú hablas? En el caso antes citado, primero veo la buena voluntad y los buenos oficios de una persona y la mala voluntad y los malos oficios de la otra. Entre ellos hay una relación de *contrariedad*. ¿Consiste el crimen en esta relación? Pero supongamos que una persona alberga mala voluntad hacia mí o ha obrado contra mí con malos oficios; y yo, en cambio, soy indiferente hacia él o actúo hacia él con buenos oficios. Ésta es la misma relación de *contrariedad* y, sin embargo, mi conducta es muy laudable. Dale todas las vueltas que quieras al asunto, que nunca podrás encontrar una relación en la que se base la moral, sino que tendrás que recurrir a decisiones del sentimiento.

Cuando se afirma que dos más tres es igual a la mitad de diez, entiendo perfectamente esta relación de igualdad. Concibo que si divido diez en dos partes de tal manera que una tenga tantas unidades como la otra, y que si cualquiera de estas dos partes es comparada con la adición de dos a tres, contendrá las mismas unidades que el número compuesto mediante la adición. Pero si a partir de ahí haces una comparación con las relaciones morales, confieso que

me resulta totalmente imposible entenderte. Una acción moral, un crimen como la ingratitud, son objetos complejos. ¿Consiste la moral en la relación de sus partes entre sí? ¿Cómo? ¿De qué manera? Especifica la relación; sé más preciso y explícito en tus proposiciones y fácilmente verás su falsedad.

Pero dirás que no, que la moral consiste en la relación de las acciones con la norma de lo justo, y que se denominan buenas o malas dependiendo de su acuerdo o desacuerdo con ella. ¿Cuál es entonces la norma de lo justo? ¿En qué consiste? ¿Cómo se determina? Por la razón, tú dirás, la cual examina las relaciones morales de las acciones. De modo que las relaciones morales están determinadas por la comparación de las acciones con una norma. Y esta norma se determina mediante la consideración de las relaciones morales de los objetos. ¿No es éste un buen razonamiento?

Todo eso es metafísica, protestas. Es suficiente, no hace falta nada más para una fuerte presunción de falsedad. Sí, te replico: aquí seguro que hay metafísica; pero toda está de tu lado, que propones una abstrusa hipótesis que nunca puede hacerse inteligible ni puede cuadrar con ningún ejemplo o ilustración particular. La hipótesis que nosotros abrazamos es sencilla: mantiene que la moral está determinada por el sentimiento. Define la virtud diciendo que es *cualquier acción o cualidad mental que da al espectador un grato sentimiento de aprobación*, siendo el vicio lo contrario. Entonces procedemos a examinar una simple cuestión de hecho, a saber: qué acciones tienen esta influencia. Consideremos todas las circunstancias bajo las cuales estas acciones concuerdan y, a partir de ahí, tratamos de extraer algunas observaciones generales con respecto a esos sentimientos. Si tú llamas a esto metafísica y encuentras algo abstruso en ello, sólo puedes concluir que tu mentalidad no es la apropiada para las ciencias morales.

2. Cuando un hombre, en un momento cualquiera, delibera acerca de su propia conducta (como, por ejemplo, cuando en un

caso de emergencia duda entre ayudar a un hermano o a un benefactor), debe considerar esas diferentes relaciones, con todas las circunstancias y situaciones de las personas, a fin de determinar cuál es su deber y obligación primeros. Y para determinar la proporción entre los lados de cualquier triángulo es necesario examinar la naturaleza de la figura y las relaciones de cada una de las partes entre sí. Pero, a pesar de la similitud aparente de los dos casos, hay en el fondo una diferencia extrema entre ellos. Una persona que haga razonamientos especulativos acerca de triángulos o de círculos considera las diversas y conocidas relaciones de las partes de esas figuras, a partir de las cuales infiere alguna relación desconocida que depende de las anteriores. Pero en las deliberaciones morales debemos estar familiarizados de antemano con todos los objetos con las relaciones que guardan entre sí, y a partir de una comparación completa determinamos nuestra elección o aprobación. No se registra ningún hecho nuevo, no se descubre ninguna nueva relación. Todas las circunstancias del caso se han supuesto ante nosotros antes de que podamos establecer un juicio condenatorio o aprobatorio. Si alguna circunstancia material nos resulta todavía desconocida o dudosa, debemos primeramente emplear nuestra capacidad de investigación o nuestras facultades intelectuales para cerciorarnos acerca de ella, y debemos suspender durante un tiempo toda decisión y sentimiento moral. Mientras ignoremos si un hombre ha sido agresor o no, ¿cómo podemos determinar si la persona que lo mató es criminal o inocente? Pero una vez que cada circunstancia y cada relación es conocida, el entendimiento no tiene ningún espacio más en el que operar ni ningún objeto en el que emplearse. La aprobación o la censura que entonces sobreviene no puede ser obra del juicio, sino del corazón, y no es una proposición o afirmación especulativa, sino un sentir o sentimiento activo. En las disquisiciones del entendimiento, a partir de circunstancias y relaciones conocidas inferimos algo nuevo y desconocido. En las decisiones morales,

todas las circunstancias y relaciones han de ser previamente conocidas, y la mente, a partir de la contemplación de todas ellas, siente una nueva impresión de afecto o de disgusto, de estima o de desprecio, de aprobación o de censura.

De aquí la gran diferencia entre un error de *hecho* y otro de *derecho*; y de ahí la razón por la cual es comúnmente considerado criminal uno y no al otro. Cuando Edipo mató a Layo ignoraba su relación con él y, en esas circunstancias, de una manera inocente e involuntaria erró, formándose una opinión errónea acerca de la acción que cometió. Pero cuando Nerón mató a Agripina, todas las relaciones entre él y ella, todas las circunstancias del hecho le eran previamente conocidas. Sin embargo, la motivación de venganza, de miedo o de interés prevaleció en su salvaje corazón por encima de los sentimientos de deber y de humanidad. Y cuando expresamos aborrecimiento hacia él, aborrecimiento al que él mismo se hizo en poco tiempo insensible, no es que veamos relaciones que a él se le escaparon, sino que la rectitud de nuestra disposición hace que tengamos sentimientos contra los que él estaba endurecido por culpa de la adulación y de una larga perseverancia en los más enormes crímenes. En estos sentimientos, entonces, y no en el descubrimiento de relaciones del cualquier tipo es en lo que consisten todas las determinaciones morales. Antes de que nosotros podamos pretender tomar cualquier decisión de este tipo, debe ser conocido y registrado todo lo que al objeto o a la acción se refiere. Sólo queda por nuestra parte albergar algún sentimiento de reproche o aprobación, a partir del cual declaramos una acción criminal o virtuosa.

3. Esta doctrina se hará aún más evidente si comparamos la belleza moral con la natural, con la que guarda una gran semejanza en muchos aspectos. Toda belleza natural depende de la proporción, de la relación y de la posición de las partes; pero sería totalmente absurdo inferir de esto que la percepción de la belleza, al igual que la verdad que se dilucida en los problemas de geometría, consiste

enteramente en la percepción de las relaciones y se obtiene mediante el conocimiento o las facultades intelectuales. En todas las ciencias, nuestra mente investiga lo desconocido a partir del conocimiento de las relaciones. En cambio, en las decisiones respecto del gusto o la belleza externa, todas las relaciones saltan de antemano a la vista; y es después cuando procedemos a tener el sentimiento de complacencia o disgusto de acuerdo con la naturaleza del objeto y la disposición de nuestros órganos.

Euclides ha explicado todas las cualidades del círculo, pero no ha hecho ninguna proposición en la que dijera una palabra de su belleza. La razón es evidente: la belleza no es una cualidad del círculo, no reside en ninguna parte de esa línea cuyas partes equidistan igualmente de un centro común. Es sólo el efecto que produce en la mente esta figura, cuya peculiar estructura es susceptible de tales sentimientos. En vano esperarías encontrar la belleza en el círculo o la buscarías en todas las propiedades de esa figura, ya sea mediante los sentidos o mediante el razonamiento matemático.

Fíjate en Palladio[41] y en Perrault[42] cuando explican todas las partes y las proporciones de una columna. Hablan de la cornisa, el friso, la basa, el entablamiento, el fuste y el arquitrabe, dando la descripción y la posición de cada uno de estos elementos. Pero si les preguntas por la descripción y la posición de su belleza, rápidamente responderán que la belleza no está en ninguna de las partes de una columna, sino que es el resultado del todo cuando esta figura compleja se presenta a una mente inteligente susceptible de esas sensaciones más sutiles. Hasta que no aparezca un espectador tal, no hay nada más que una figura con unas particulares dimensiones y proporcio-

41. Andrea Palladio (1508-1580), arquitecto y teórico italiano de la arquitectura clásica. (N. del T.)

42. Claude Perrault (1613-1688), arquitecto y teórico francés de la arquitectura clásica. (N. del T.)

nes. Es sólo de sus sentimientos de donde surge la elegancia y la belleza.

Asimismo, presta atención a Cicerón[43] cuando pinta los crímenes de un Verres[44] o de un Catilina[45]. Debes reconocer que la infamia moral resulta, de la misma manera, de la contemplación del todo cuando éste se presenta a un ser cuyos órganos tienen una particular estructura y formación. El orador puede representar la rabia, la insolencia, la barbaridad por un lado y, por otro lado, la mansedumbre, el sufrimiento, el dolor y la inocencia. Pero si no sientes la indignación o la compasión que brota en ti a partir de esta conjunción de circunstancias, en vano le preguntarías en qué consiste la villanía o el crimen contra el cual él clama tan vehementemente. ¿En qué momento o sobre qué asunto empezó? ¿Y qué fue de él cuando, unos meses después, la disposición y el pensamiento de todos los actores se hubo alterado o aniquilado? No puede darse ninguna respuesta satisfactoria a estas preguntas a partir de una concepción abstracta de la moral. Debemos reconocer, al fin, que el crimen o la inmoralidad no es ningún hecho o relación particular que pueda ser objeto del entendimiento, sino que surge del sentimiento de desaprobación que, en virtud de la estructura de la naturaleza humana, sentimos de manera inevitable al percibir la barbarie o la perfidia.

4. Los objetos inanimados pueden guardar entre sí las mismas relaciones que observamos en los agentes morales, si bien los primeros no pueden ser objeto de amor u odio ni ser consecuentemente susceptibles de mérito o iniquidad. Un árbol joven que llega

43. Marco Tulio Cicerón, (103-43 AC) orador, político y filósofo romano. (N. del T.)

44. Gobernador de Sicilia quien al parecer saqueó la isla en beneficio propio y contra el que Cicerón mantuvo un litigio. (N. del T.)

45. Lucio Sergio Catilina (108-62 AC), senador perteneciente a la facción de los populares, protagonista de la llamada conjura de Catilina. (N. del T.)

a crecer más que su padre y lo destruye mantiene las mismas relaciones que Nerón cuando éste asesinó a Agripina, y si la moral consistiera meramente en relaciones sería, sin duda, igual de criminal.

5. Parece evidente que, en cualquier caso, los fines últimos de las acciones humanas nunca pueden ser considerados mediante la *razón*, sino que se encomiendan enteramente a los sentimientos y las afecciones de la humanidad sin ninguna dependencia de las facultades intelectuales. Pregunta a un hombre *¿por qué hace ejercicio?*; responderá que *porque desea mantenerse sano*. Si le preguntas entonces *¿por qué desea la salud?*, rápidamente responderá que *porque la enfermedad es dolorosa*. Si llevas tus pesquisas más allá y deseas que te dé una razón de *¿por qué odia el dolor?*, será imposible que pueda darte una. Este es un fin último y no se puede referir a ningún otro objeto.

Quizás en respuesta a la segunda pregunta, *¿por qué desea la salud?*, te responda también que *porque es necesaria para el ejercicio de su profesión*. Si le preguntas *¿por qué se preocupa por eso?*, responderá que *porque desea tener dinero*. Si le preguntas *¿Por qué?*, dirá que *porque es un medio para el placer*. Y más allá de este punto es absurdo preguntar por una razón. Es imposible que pueda darse un progreso *in infinitum* y que pueda haber siempre una cosa que sea la razón por la que se desea otra. Ha de haber algo deseable por sí mismo, debido a su inmediata concordancia o acuerdo con el sentimiento y la afección humanos.

Ahora bien, puesto que la virtud es deseable por sí misma, sin ninguna retribución o recompensa, meramente por la inmediata satisfacción que conlleva, se requiere que haya algún sentimiento que la acompañe: algún gusto o sensación interna, o como quieras llamarlo, que distinga el bien moral del mal y que abrace al uno y rechace al otro.

Así se perciben fácilmente los distintos límites y funciones de la *razón* y del *gusto*. La primera procura el conocimiento de lo verda-

dero y de lo falso: la segunda da el sentimiento de belleza o deformidad, de vicio o de virtud. La una descubre los objetos tal como se dan en la naturaleza sin adición ni disminución. La otra tiene una facultad productora y, dorando o coloreando todos los objetos naturales con los colores prestados por el sentimiento interior, hace que surjan como una nueva creación. La razón, al ser fría y despasionada, no motiva la acción y tan sólo dirige el impulso recibido del apetito o la inclinación, mostrándonos los medios para lograr la felicidad o evitar la desdicha. El gusto, en cuanto da placer o dolor y constituye por ello la felicidad o la desdicha, se torna motivo para la acción y es la primera fuente o impulso del deseo y la volición. La primera, a partir de las circunstancias y relaciones conocidas o supuestas, nos lleva al descubrimiento de lo oculto y desconocido. El segundo, cuando todas las circunstancias y relaciones se nos hacen manifiestas, nos hace experimentar a partir de ahí un nuevo sentimiento de rechazo o de aprobación. La norma de la razón, al fundarse en la naturaleza de las cosas, es eterna e inflexible, incluso para la voluntad del Ser Supremo. La norma del gusto, al brotar de la estructura y constitución interna de los animales, deriva en último término de aquella Voluntad Suprema que otorgó a cada ser su naturaleza peculiar y dispuso las diversas clases y órdenes de la existencia.

Texto VIII

Investigación sobre los principios morales

Apéndice III: ***Algunas consideraciones más con respecto a la justicia***

La intención de este apéndice es dar una explicación más detallada del origen y la naturaleza de la justicia y mostrar algunas diferencias entre ella y las demás virtudes.

Las virtudes sociales de humanidad y benevolencia ejercen su influencia inmediatamente, por una tendencia directa o instinto que principalmente fija su atención en el objeto simple, moviendo las afecciones ni mediante un esquema o sistema ni mediante las consecuencias que resultan de la concurrencia, imitación o ejemplo de otros. Un padre acude al socorro de su hijo movido por una simpatía natural, la cual actúa sobre él sin permitirle el lujo de reflexionar acerca de los sentimientos o la conducta que tendría el resto de la humanidad en sus mismas circunstancias. Un hombre generoso aprovecha de buena gana una oportunidad para ayudar a su amigo porque se siente entonces bajo el dominio de afectos benéficos, no importándole si alguna otra persona del universo ha obrado antes por tan nobles motivos o experimentará con posterioridad su influencia. En todos estos casos, las pasiones sociales fijan su atención en un solo objeto individual y persiguen la seguridad o felicidad tan sólo de la persona amada y estimada. Con eso quedan satisfechas, a esto dan su asentimiento. Y como el bien resultante de su benigna influencia es en sí mismo completo y entero, despierta también un sentimiento moral de aprobación, sin nin-

guna reflexión acerca de ulteriores consecuencias y sin preocuparse de la concurrencia o la imitación de esa conducta por los demás miembros de la sociedad. Por el contrario, si el amigo generoso o el patriota desinteresado se queda solo en la práctica de la beneficencia, ello no hace sino reforzar su valor ante nuestros ojos, y la alabanza de la rareza y la novedad se añade a sus otros méritos, de naturaleza superior.

No ocurre lo mismo con las virtudes sociales de la justicia y de la fidelidad. Éstas son muy útiles o, incluso, absolutamente necesarias para el bienestar de la humanidad. Pero el beneficio que resulta de ellas no es consecuencia de cada acto individual, sino que surge de todo el esquema o sistema seguido por la totalidad o la mayor parte de la sociedad. La paz y el orden generales o la abstinencia general respecto de las posesiones de los demás son el séquito de la justicia. Pero una consideración particular del derecho particular de un ciudadano individual puede frecuentemente, considerado en sí mismo, producir perniciosas consecuencias. El resultado de actos individuales se halla aquí, en muchos casos, en oposición directa a los resultados del sistema global de las acciones, y puede que aquéllos sean sumamente dañinos y éstos, en cambio, sumamente ventajosos. Las riquezas heredadas del progenitor, en manos de un hombre malo, son instrumentos de maldad. El derecho de sucesión puede, en un caso, ser perjudicial. Su beneficio se deriva únicamente de la observancia de la regla general; y es suficiente si trae con él una compensación por todos los males y los inconvenientes que puedan tener su origen en personajes y situaciones particulares.

Ciro[46], joven y sin experiencia, consideraba sólo el caso particular que tenia ante él y dio pruebas de un limitado criterio y sentido de

46. Ciro el Grande (575-429 AC), fundador del Imperio Persa. La anécdota la cuenta Jenofonte de Atenas (431-354 AC) en la *Ciropedia.* (N. del T.)

lo conveniente cuando asignó la vestimenta larga al muchacho alto y la corta al muchacho más bajo. Su gobernador lo instruyó mejor cuando le señaló puntos de vista y consecuencias más amplios e informó a su pupilo de las inflexibles reglas generales, necesarias para mantener la paz y el orden generales en la sociedad.

La felicidad y la prosperidad de la humanidad, que nacen de la virtud social de la benevolencia y de sus subdivisiones, pueden compararse con una pared construida por muchas manos que se levanta aún más con cada piedra que se pone sobre ella y aumenta de manera proporcional a la diligencia y cuidado de cada obrero. La propia felicidad, nacida de la virtud social de la justicia y de sus subdivisiones, puede compararse con la construcción de una bóveda donde cada piedra individual por sí sola caería al suelo y donde la construcción se sostiene solamente por la asistencia y combinación mutua de sus partes correspondientes.

Todas las leyes de la naturaleza, con sus propiedades regulares, al igual que las leyes civiles, son generales y se refieren sólo a las circunstancias esenciales del caso, sin tomar en consideración los caracteres, situaciones y conexiones de las personas afectadas ni las consecuencias particulares que puedan resultar de la determinación de estas leyes en cada caso concreto que se presente. Privan, sin escrúpulos, de todas sus posesiones a un hombre generoso si éste las adquirió por equivocación sin una escritura válida, para entregarlas a un avaro egoísta que ha acumulado ya cantidades inmensas de riquezas superfluas. La utilidad pública requiere que la propiedad sea regulada por leyes generales inflexibles; y aunque dichas normas se adapten para servir mejor a ese mismo fin de la utilidad pública, es imposible para ellas impedir todas las penalidades particulares o hacer que resulten consecuencias beneficiosas de cada caso particular. Es suficiente con que la totalidad del plan o el esquema sea el necesario para sostener la sociedad civil y que el bien, en lo principal, prepondere claramente sobre el mal. Incluso las leyes generales del universo, aun-

que concebidas por una sabiduría infinita, no pueden excluir el mal o la inconveniencia en algún caso particular.

Algunos han afirmado que esta justicia surge de las Convenciones Humanas y procede de la elección, el consentimiento o el acuerdo voluntario de la humanidad. Si por *convención* se quiere decir aquí una *promesa* (que es el sentido más usual de la palabra), no hay nada más absurdo que esta posición. La observancia de las promesas en sí misma es una de las partes más considerables de la justicia y, ciertamente, no estamos obligados a mantener nuestra palabra porque hayamos dado palabra de mantenerla. Pero si por convección se entiende un sentido de interés común, que cada hombre alberga en su pecho y observa en sus semejantes, y que, en concurrencia con otros, lo lleva a seguir un plan o sistema general de actuación que tiende a la utilidad pública, entonces debe admitirse que, en este sentido, la justicia surge de las convenciones humanas. Pues si admitiéramos (lo que es de hecho evidente) que las consecuencias particulares de un acto particular de justicia pueden ser perjudiciales tanto para el público como para los individuos, se sigue que cada hombre, al abrazar esta virtud, debe tener presente el plan o sistema entero y debe esperar la concurrencia de sus semejantes en el mismo comportamiento y conducta. Si todos sus puntos de vista se limitasen a ver las consecuencias de sus propios actos, su benevolencia y humanidad, así como su amor propio, podrían prescribirle medidas de conducta muy diferentes de aquellas que son conformes a las estrictas reglas del derecho y de la justicia.

Así, dos hombres tiran de los remos de una barca por convención común para su común interés, sin ninguna promesa o contrato; así se convierten el oro y la plata en las medidas del intercambio; así el lenguaje y las palabras quedan fijados por la convención y el acuerdo humanos. Todo aquello que es ventajoso para dos o más personas si todas hacen su parte, pero que pierde toda venta-

ja si sólo una lo hace, no puede surgir de ningún otro principio. De otro modo, nadie tendría motivo para adoptar este esquema de conducta[47].

La palabra *natural* se toma comúnmente en varios sentidos y tiene un significado tan impreciso que parece vano discutir si la justicia es natural o no. Si el amor propio y la benevolencia son naturales en el hombre, si la razón y la premeditación son también naturales, entonces podemos aplicar el mismo epíteto a la justicia, al orden, a la fidelidad, a la propiedad, a la sociedad. La inclinación de los hombres y sus necesidades los llevan a unirse; su entendimiento y su experiencia les dicen que esta unión es imposible cuando cada uno se conduce sin ninguna regla y no tiene ninguna consideración hacia las posesiones de los demás. Y a partir de la unión de estas pasiones y de estas reflexiones, tan pronto como observamos pasiones y reflexiones semejantes en los otros, ha tenido lugar en cada individuo de la especie humana a través de todas las edades, de forma infalible y cierta y en mayor o menor grado, el sentimiento de justicia. En un animal tan sagaz, lo que surge necesariamente del

47. Esta teoría sobre el origen de la propiedad y, por consiguiente, de la justicia es, en lo esencial, la misma indicada y adoptada por Grocio. "De aquí discernimos cuál fue la causa por la que se abandonó aquella primera comunidad de bienes, primero la de bienes muebles y después la de inmuebles. Como los hombres no estaban contentos con alimentarse de lo que nace espontáneamente, con habitar en cavernas ni con ir con el cuerpo desnudo o cubierto de cortezas de árboles o de pieles de animales salvajes, desearon un modo de vida más exquisito y así tuvo origen el trabajo al que cada uno se dedicó. Así, fueron almacenando menos frutos en común, pues primero lo impedía la distancia entre los lugares a los que los hombres se apartaron, y luego las deficiencias de justicia y de amor, que hacían que ni en el trabajo ni en el consumo de sus frutos se mantuviera una debida equidad. Aprendimos, asimismo, cómo las cosas se hicieron propiedad privada, no por la actuación solitaria de un alma (pues no podían saber, para abstenerse de ello, lo que los otros querían, y una misma cosa la podían querer varios), sino que tuvo que haber un pacto, bien expreso o por división, bien tácito o por ocupación." *De Jure Belli & Pacis*. Lib. II. cap. 2, sec. 2, art. 4 y 5. (En latín en el original la cita de Grocio. N. del T.)

ejercicio de sus facultades intelectuales puede justamente estimarse como natural[48].

En todas las naciones civilizadas ha sido un empeño constante el eliminar todo lo arbitrario y parcial en las decisiones concernientes a la propiedad, y fijar la sentencia de los jueces sobre la base de criterios y consideraciones generales que puedan ser iguales para cada miembro de la sociedad. Pues además de que nada sería más peligroso que acostumbrar a los tribunales, aun en la menor de las instancias, a tomar en cuenta la amistad o la enemistad privadas, es cierto que los hombres, allá donde sospechan que no hay más razón para dar preferencia a su adversario que el favor personal, albergan el más profundo rencor contra los magistrados y jueces. Por consiguiente, cuando la razón natural no nos proporciona un criterio fijo de utilidad pública mediante el que se puedan decidir las controversias acerca de la propiedad, se suelen crear leyes positivas que ocupen su lugar y que dirigen los procedimientos de todas las cortes de judicatura. Donde esto falla también, como a menudo sucede, se invocan precedentes, y un fallo previo, aunque dado sin una razón suficiente, justamente se convierte en razón suficiente para un nuevo fallo. Si faltan leyes y precedentes directos, se recurre a los imperfectos e indirectos, y juzgamos el caso objeto de controversia mediante razonamientos analógicos, comparaciones, similitudes y

48. Lo natural puede oponerse a lo *insólito*, a lo *milagroso* o a lo *artificial*. En los dos primeros sentidos, la justicia y la propiedad son indudablemente naturales. Pero puesto que presuponen una razón, una planificación, un designio, una unión y confederación social entre los hombres, quizás en el último sentido no puede estrictamente aplicarse ese epíteto. Si los hombres hubieran vivido sin formar sociedad, la propiedad nunca habría sido conocida ni hubieran existido jamás la justicia ni la injusticia. Pero la asociación entre criaturas humanas hubiera sido imposible sin la razón ni la planificación. Los animales inferiores que se asocian lo hacen guiados por el instinto, que ocupa el lugar de la razón. Pero, todas estas discusiones son meramente verbales.

correspondencias que a menudo son más imaginarias que reales. En general, puede afirmarse que la jurisprudencia es diferente de todas las demás ciencias en este aspecto, y que en muchas de sus cuestiones más sutiles no se puede decir que la verdad o la falsedad estén del lado de alguna de las partes en litigio. Si una de las partes en litigio remite a una ley anterior o a un precedente mediante una refinada analogía o comparación, a la parte contraria no le será difícil encontrar una analogía o comparación opuesta. Y la preferencia acordada por el juez a una de las partes estará a menudo fundada en el gusto y en la imaginación más que en un sólido argumento. La utilidad pública es el objeto general de todas las cortes de judicatura, y esta utilidad también requiere una norma estable en todas las controversias. Pero cuando varias normas se presentan iguales y sin diferencias, es sólo un ligero giro del pensamiento el que inclina la decisión en favor de una u otra parte.[49]

49. Que exista una separación y distinción de posesiones y que esta separación sea firme y constante es algo absolutamente requerido por los intereses de la sociedad; y de ahí el origen de la justicia y de la propiedad. Qué posesiones se asignan a cada persona en particular es, hablando en general, una cuestión bastante indiferente que a menudo se determina mediante criterios y consideraciones muy frívolas. Mencionaremos algunos ejemplos:

Si se formara una sociedad entre varios miembros independientes, la regla más obvia sobre la que podría establecerse un acuerdo sería añadir la propiedad a la posesión *presente*, concediendo de esta manera a cada uno el derecho sobre aquello de lo que disfruta en la actualidad. La relación de posesión que tiene lugar entre una persona y el objeto determina naturalmente la relación de propiedad.

Por una razón semejante, la ocupación o primera posesión se torna en fundamento de la propiedad.

Cuando un hombre dedica trabajo e industria a cualquier objeto que antes no perteneció a nadie, como, por ejemplo, cortando y dando forma a un árbol, cultivando un campo, etc., las alteraciones producidas causan una relación entre él y el objeto, y ello naturalmente nos compromete a asignárselo en virtud de la nueva relación de propiedad. Esta causa converge aquí con la utilidad pública, que consiste en un estímulo de la industria y el trabajo.

Simplemente podemos observar, antes de concluir este punto, que una vez las leyes de la justicia se fijan en vistas a la utilidad general, el perjuicio, la penalidad, el daño que se derive para cualquier indi-

Quizás en este caso un íntimo sentimiento humanitario hacia el poseedor converge también con los otros motivos y nos compromete a dejarle aquello que ha adquirido mediante su sudor y su trabajo, y sobre cuyo disfrute constante se ha hecho ilusiones. Porque, aunque el sentimiento de humanidad no puede ser en modo alguno el origen de la justicia, ya que ésta a menudo contradice aquella otra virtud, ocurre, sin embargo, que cuando se establece la norma de la posesión separada y permanente en función de las indispensables necesidades de la sociedad, el íntimo sentimiento de humanidad y una aversión a causar sufrimiento a otro puede, en un caso particular, dar lugar a una particular norma de propiedad.

Me siento muy inclinado a pensar que el derecho de sucesión o de herencia depende mucho de esas conexiones de la imaginación y que la relación con un propietario anterior que estableció una relación con el objeto es la causa por la que la propiedad se transfiere a un hombre después de la muerte de su pariente. Es verdad que se estimula más la industria con la transferencia de las posesiones a los hijos o a parientes cercanos, pero esta consideración tan sólo tendrá lugar en una sociedad cultivada, mientras que el derecho de sucesión es considerado incluso entre los más bárbaros.

La adquisición de una propiedad por *acceso* no pude explicarse de otra manera que no sea recurriendo a las relaciones y conexiones de la imaginación.

La propiedad de los ríos, según las leyes de la mayoría de la naciones y también según las inclinaciones naturales de nuestro pensamiento, se atribuye a los propietarios de sus orillas, excepto cuando se trata de ríos tan vastos como el Rin o el Danubio, que parecen demasiado anchos como para que se añadan a la propiedad de los campos vecinos. Sin embargo, incluso estos ríos se consideran propiedad de la nación cuyos dominios recorren, al ser la idea de nación lo bastante grande como para corresponderse con ellos y dar lugar a que en la fantasía se establezca una relación así.

Los depósitos de tierra que se acumulan en las orillas los ríos se añaden a las tierras vecinas, dicen los versados en derecho civil, siempre y cuando este depósito se forme por el procedimiento llamado de *aluvión,* es decir, insensible e imperceptiblemente, lo que son circunstancias que asisten a la imaginación en la conjunción.

Cuando una considerable parte de una ribera se desprende y se une a otra, no se transforma en propiedad de quien posee el terreno donde dicha tierra va a parar, hasta que se una a ese terreno y los árboles y plantas extiendan sus raíces entre

viduo de la violación de dichas leyes se toman muy en consideración y son una importante fuente de aquella censura universal que acompaña a cualquier maldad o iniquidad. En virtud de las leyes de la sociedad, este abrigo y este caballo son míos y *deben* permanecer perpetuamente en mi posesión. Cuento con su seguro disfrute y al privárseme de ellos se defraudan mis expectativas y se me causa un doble disgusto y se ofende a todo el que asiste al hecho. Es un mal público en cuanto que las reglas de la equidad se violan, y es un daño privado en la medida en que se daña a un individuo. Y aunque la segunda consideración no tendría lugar si la primera no hubiera quedado establecida, pues de otro modo la distinción entre lo *mío* y lo *tuyo* seria desconocida en la sociedad, no hay ninguna duda de que el respeto por el bien general se ve muy reforzado por el respeto al bien particular. Lo que perjudica a la comunidad sin herir a ningún individuo se considera a menudo mucho más a la ligera, pero cuando el mayor daño público va unido a uno privado de cierta consideración, no hay que extrañarse de que la censura más extrema caiga sobre tan inicua conducta.

ambos trozos. Antes de esto el pensamiento no tiene fuerza suficiente como para unirlos.

En resumen, debemos distinguir entre la necesidad de una separación y constancia de las posesiones de los hombres y las normas mediante las cuales asignamos objetos particulares a personas particulares. La necesidad de lo primero es obvia, fuerte e ineludible; la de lo segundo puede depender de una utilidad pública más ligera y frívola, del sentimiento íntimo de humanidad y de la aversión al daño personal, de las leyes positivas, de los precedentes, de las analogías y de las sutiles conexiones y giros de la imaginación.

Texto IX
Diálogos sobre la religión natural

Parte II

Debo reconocer, Cleantes, dijo Demea, que nada me puede sorprender más que la luz bajo la cual has colocado este argumento. Por el tenor entero de tu discurso uno imaginaría que estabas manteniendo la existencia de Dios contra las objeciones de ateos e infieles, y que fuese necesario el que te transformases en un campeón de tan importante principio de todas las religiones. Pero espero que ésta no sea una cuestión que en modo alguno nos separe. Estoy convencido de que ningún hombre, al menos ningún hombre de sentido común, mantuvo en la vida una duda seria respecto a una verdad tan cierta y evidente. En la cuestión no está involucrada la *existencia*, sino la *naturaleza* de Dios. Y afirmo que ésta, dada las debilidades del conocimiento humano, es del todo incomprensible y desconocida para nosotros. La esencia de esa Mente suprema, sus atributos, la manera de su existencia, la misma naturaleza de su duración, todas y cada una de estas particularidades, en lo que respecta al Ser divino, son misteriosas para el hombre. Como criaturas finitas, débiles y ciegas que somos, debemos humillarnos ante aquella augusta presencia y, conscientes de nuestras fragilidades, adorar en silencio sus infinitas perfecciones que ni el ojo ha visto ni el oído escuchado ni el corazón del hombre concebido. Una densa nube las mantiene ocultas a la curiosidad humana. Es una profanación el intentar

penetrar en esas sagradas oscuridades. Y cercana a la impiedad de negar su existencia está la temeridad de escudriñar su naturaleza y esencia, sus derechos y atributos.

Mas para que no pienses que mi *piedad* ha primado aquí sobre mi *filosofía*, apoyaré mi opinión, si es que necesita de apoyo alguno, en una gran autoridad. Podría citar a todos los teólogos, casi desde la fundación de la Cristiandad, que han tratado alguna vez de esto o de algún otro asunto de teología. Pero me conformaré, por la presente, a uno igualmente famoso por su piedad y por su filosofía. Es éste el padre Malebranche, quien recuerdo se expresa de la siguiente manera:[50] "No se debería llamar" —dice— "espíritu a Dios para expresar lo que es, sino para significar que no es materia. Él es un Ser infinitamente perfecto, de eso no hay duda. Pero, de la misma manera que no hemos de imaginar, incluso suponiendo que fuera corpóreo, que está revestido de un cuerpo humano, como los antropomorfistas afirman bajo el pretexto de que ésta es la más perfecta de todas las figuras, tampoco debemos imaginarnos que el espíritu de Dios tiene ideas humanas, o que guarda algún parecido con nuestro espíritu, bajo el pretexto de que no conocemos nada más perfecto que la mente humana. Mejor debemos creer que él comprende las perfecciones de la materia sin ser material… que él comprende las perfecciones de los espíritus creados sin ser espíritu, a la manera según la cual concebimos el espíritu: que su verdadero nombre es *el que es* o, en otras palabras, Ser sin ninguna restricción, Totalidad del Ser, el Ser infinito y universal."

Después de la gran autoridad, Demea —contesta Filón—, que has citado, y de cien más que podrías aducir, me parecería ridículo el añadir mi sentir o que expresara mi aprobación a tu doctrina. Pero, ciertamente, donde los hombres razonables tratan estos asuntos no tiene cabida la cuestión sobre la *existencia*, sino que hay que tratar de

50. *La búsqueda de la verdad*. Lib. 3, cap. 9.

la *naturaleza* de la Deidad. La primera verdad, como bien observas, es incuestionable y evidente en sí misma. Nada existe sin una causa, y a la causa original del universo (cualquiera que sea) la llamamos Dios, y piadosamente le adscribimos toda tipo de perfecciones. Quienquiera que tenga escrúpulos ante esta verdad fundamental merece el peor castigo que se le puede infligir a un filósofo: el peor de los ridículos, el desprecio y la desaprobación. Pero como toda perfección es enteramente relativa, nunca podemos imaginar que comprendemos los atributos de este Ser divino ni suponer que sus perfecciones guardan alguna analogía o similitud con las perfecciones de una criatura humana. Sabiduría, pensamiento, designio, conocimiento, éstas son las perfecciones que justamente le adscribimos, porque estas palabras son honorables entre los hombres, y no tenemos ningún otro lenguaje ni otros conceptos por los que podamos expresar nuestra adoración por él. Pero guardémonos de pensar que nuestras ideas se correspondan en modo alguno con sus perfecciones o que sus atributos guarden alguna semejanza con las cualidades de los hombres. Él es infinitamente superior a nuestra limitada visión y comprensión, y es más objeto de culto en los templos que de disputa en las escuelas.

En realidad, Cleantes —continuó (Filón)—, no hay necesidad de recurrir a este afectado escepticismo que tanto te desagrada para llegar a esta determinación. Nuestras ideas surgen tan sólo de la experiencia. No tenemos experiencia de los atributos divinos ni de sus operaciones. No tengo necesidad de concluir mi silogismo, puedes hacer la inferencia por ti mismo. Y es para mí un placer (y espero que para ti también) que el razonamiento justo y la sólida piedad concurran aquí en la misma conclusión, y que ambas establezcan la adorablemente misteriosa e incomprensible naturaleza del Ser Supremo.

Para no perder el tiempo en circunloquios —dijo Cleantes dirigiéndose a Demea—, ni mucho menos replicar a las piadosas decla-

maciones de Filón, explicaré brevemente cómo concibo yo este asunto. Mirad el mundo en vuestro derredor, contempladlo en su totalidad y en cada una de sus partes: encontraréis que no es sino una gran máquina, subdividida en un infinito número de máquinas más pequeñas, las cuales aún admiten más subdivisiones más allá de donde pueden llegar las facultades y los sentidos humanos. Todas esta máquinas, incluso en sus partes más diminutas, se ajustan las unas a las otras con una precisión que cautiva la imaginación de todos los hombres que las contemplan. La curiosa adaptación de los medios a los fines a lo largo de toda la naturaleza se parece exactamente, aunque en mucho la excede, a las producciones del ingenio humano: del designio, pensamiento, sabiduría e inteligencia humanos. Como los efectos se parecen, nos sentimos inclinados a inferir por todas las reglas de la analogía que las causas también se parecen, y que el Autor de la Naturaleza es en algo similar a la mente humana, aunque poseyendo facultades mucho más amplias y proporcionales a la grandeza del trabajo que ha realizado. Por este argumento *a posteriori*, y sólo por éste, podemos llegar a probar la existencia de Dios y su similitud a la mente y a la inteligencia humana.

Me tomaré la libertad, Cleantes, —dijo Demea— de decirte que desde un principio no puedo aprobar tu conclusión acerca de la similitud entre Dios y el hombre, y menos aún puedo aprobar los medios mediante los cuales la has establecido. ¡Qué! ¡No hay demostración de la existencia de Dios! ¡No hay argumentos abstractos! ¡No hay pruebas *a priori*! ¿Son estas pruebas, tan insistentemente utilizadas por los filósofos, falacias y sofismas? ¿No podemos ir en esta materia más allá de la experiencia y la probabilidad? No diré que esto es traicionar la causa de una Deidad, aunque seguramente, por este afectado candor, das a los ateos ventajas que no podrían obtener por la mera fuerza de la argumentación y el raciocinio.

Lo que más escrúpulos me produce en este asunto —dijo Filón— no es tanto que todos los argumentos religiosos sean reducidos a la

experiencia por Cleantes, sino que ni siquiera sean los más ciertos e irrefragables de este género inferior. Que una piedra caerá, que el fuego quemará, que la tierra tiene solidez son cosas que hemos observado miles y miles de veces; y cuando un nuevo caso se presenta en la naturaleza, hacemos la acostumbrada inferencia sin ninguna vacilación. La exacta similitud de los casos nos da una seguridad perfecta de que ocurra un evento similar, y nunca se busca ni desea una evidencia más fuerte. Pero en cuanto te apartas, aunque sea un poco, de la similitud de los casos, disminuyes proporcionalmente la evidencia, y ésta puede al final quedar reducida a una *analogía* muy débil que es manifiestamente susceptible de error e incertidumbre. Después de haber tenido experiencia de la circulación de la sangre en las criaturas humanas, no tenemos ninguna duda de que esto también ocurre en Tito y Mevio. Pero a partir de la circulación de las ranas y de los peces sólo podemos suponer, aunque fundadamente, por analogía, que ocurre lo mismo en los hombres y otros animales. El razonamiento analógico es aún más débil cuando inferimos la circulación de la savia en los vegetales a partir de la circulación de la sangre en los animales; y hemos visto mediante experimentos más minuciosos que aquellos que se han dejado llevar apresuradamente por esta imperfecta analogía estaban equivocados.

Si vemos una casa, Cleantes, concluimos con gran certeza que tuvo un arquitecto o constructor, porque tengo, precisamente, experiencia de que este tipo de efecto procede de ese tipo de causa. Pero, ciertamente, no afirmarás que el universo guarda una semejanza a una casa y que por la misma certeza inferimos una causa similar, ni que la analogía sea completa y perfecta. La diferencia es tan evidente que lo máximo que puedes pretender es una suposición, una conjetura, acerca de una causa similar, y como sea recibida esta pretensión por el mundo es algo que lo dejo a tu consideración.

Ciertamente, sería muy mal recibida —contestó Cleantes—; y sería merecidamente censurado y detestado si permitiera que las

pruebas de la existencia de una Deidad se redujesen a nada más que una suposición o conjetura. Pero ¿es el perfecto ajuste de los medios a los fines en una casa y en el universo un parecido tan ligero? ¿O la economía de las causas finales? ¿El orden, la proporción y disposición de cada parte? Se idean los escalones de una escalera para que las piernas humanas puedan ascender por ellos; y esta inferencia es cierta e infalible. Las piernas humanas se conciben de la misma manera para que puedan andar y ascender; y esta inferencia, lo reconozco, no es tan cierta por la diferencia que tu has remarcado, pero, ¿merece ser por ello marcada como presunción o conjetura?

¡Dios bendito! —exclamó Demea interrumpiéndole—¿a dónde vamos a parar? Celosos defensores de la religión que permiten que las pruebas de la existencia de Dios carezcan de perfecta evidencia! Y tú, Filón, de cuya ayuda dependía para demostrar el carácter misterioso y adorable de la Naturaleza Divina, ¿asientes a todas estas extravagantes opiniones de Cleantes? Pues ¿cómo, si no, las podría llamar? O ¿cómo escatimar en mi censura cuando tales principios son propuestos, apoyados por tal autoridad, delante de un muchacho tan joven como Pánfilo?

Parece que no te has dado cuenta —contesto Filón— de que discuto con Cleantes en su propio terreno, y de que por medio de las peligrosas consecuencias de sus principios tengo la esperanza de reconducirlo a nuestras opiniones. Pero observo que lo que más te ha impactado ha sido la presensación del argumento *a posteriori* hecha por Cleantes; y, al encontrar que este argumento se escapa a tu control y que se desvanece en el aire, piensas que está tan enmascarado que apenas puedes creer que haya sido expuesto bajo su verdadera luz. Ahora, sin embargo, por mucho que pueda disentir en otros aspectos de los peligrosos principios de Cleantes, debo decir que el argumento ha sido justamente presentado y voy a proceder a exponerte el asunto de tal manera que no alimentarás más escrúpulos con respecto a él.

Si un hombre hiciese abstracción de todo lo que ha conocido o ha visto, sería totalmente incapaz, partiendo de sus propias ideas, de determinar el tipo de escenario que el universo debe ser, ni de dar preferencia a un estado o situación de cosas con respecto a otro. Porque como nada de lo que él concibe claramente podría estimarse como imposible o que implicara una contradicción, todas las quimeras de su fantasía estarían igualmente fundamentadas; y tampoco podría alegar razón alguna que justificase una idea o sistema ni desechar otros que fueran igualmente posibles.

Por otro lado, cuando un hombre abre los ojos y contempla el mundo tal y como es en realidad, le resulta imposible asignar, de entrada, una causa a cualquier evento; mucho menos a la totalidad de las cosas o al universo. Podría dejar que su fantasía volase de tal manera que ésta le presentara una variedad infinita de noticias y representaciones. Todas ellas serían posibles y, siendo todas ellas igualmente posibles, nuestro hombre no podría darse una explicación satisfactoria de su preferencia por una de ellas y de su rechazo del resto. Solamente la experiencia puede señalar la verdadera causa de cualquier fenómeno.

Ahora bien, según este método de razonar, Demea, se sigue (y, de hecho, es admitido tácitamente por el propio Cleantes) que ese orden, disposición o ajuste de las causas finales no es en sí mismo una prueba de designio, sino sólo en la medida en que ha sido experimentado como procedente de este principio. Podríamos suponer a priori que la materia puede contener originariamente dentro de sí misma una fuente u origen de su orden, de la misma manera que la mente lo contiene; y no es más difícil concebir que sus distintos elementos puedan disponerse bajo la disposición más exquisita gracias a una causa interna, que concebir que las ideas puedan disponerse en la gran mente universal gracias a una causa interna parecida. Las dos posiciones son igualmente posibles. Pero, por experiencia, encontramos (según Cleantes) que hay una diferencia entre ellas. Si

lanzas a la vez varios pedazos de acero sin figura ni forma, estos no se dispondrán de manera tal que compongan un reloj. La piedra, la argamasa y la madera no erigirán una casa sin un arquitecto. Pero vemos que las ideas en la mente humana, por una desconocida e inexplicable economía, se organizan a sí mismas para formar el plan de un reloj o de una casa. La experiencia, por consiguiente, prueba que hay un principio original de orden en la mente y no en la materia. De efectos similares podemos inferir causas similares. El ajuste de los medios a los fines en el universo es semejante a una máquina ideada por el hombre. Las causas, por ello, han de ser semejantes.

Debo reconocer que desde el principio me escandalicé con la afirmación de este parecido entre la Deidad y las criaturas humanas, y me veo obligado a pensar que esto implica una degradación del Ser supremo de tal manera que ningún teísta razonable podría tolerar. Con tu ayuda, por consiguiente, Demea, voy a pasar a defender lo que justamente has llamado el adorable misterio de la Naturaleza divina y a refutar este razonamiento de Cleantes, supuesto que admita que yo lo he interpretado de manera correcta.

Cuando Cleantes hubo asentido, Filón, después de una corta pausa, procedió de la siguiente manera.

Que todas las inferencias, Cleantes, concernientes a los hechos se fundamentan en la experiencia, y que todos los razonamientos se fundan en la suposición de que causas similares muestran efectos similares, y efectos similares causas similares, es algo que ahora no voy a discutir contigo. Pero observa, te lo ruego, con qué extrema cautela todos los buenos razonadores proceden en la traslación de experimentos a los casos similares. A no ser que los casos sean exactamente iguales no otorgan entera confianza a la aplicación de la observación pasada a cualquier fenómeno particular. Cualquier alteración de las circunstancias suscita una duda sobre el acontecimiento; lo cual requiere de nuevos experimentos para probar con certeza que las nuevas circunstancias no son de importancia o rele-

vancia. De un cambio en el volumen, situación, disposición, antigüedad del aire o de los cuerpos circundantes, de cualquiera de estas particularidades, pueden esperarse las consecuencias más inesperadas. Y a no ser que los objetos nos sean lo bastante familiares, es de la más alta temeridad esperar con certeza después de estos cambios un acontecimento similar al que anteriormente había sido observado por nosotros. Los lentos y deliberados pasos de los filósofos se distinguen aquí, si es que en parte alguna es así, de la precipitada marcha del vulgo que, incitado por la similitud más pequeña, es incapaz de discernimiento o consideración.

Pero ¿puedes pensar, Cleantes, que has conservado tu flema y filosofía habituales cuando has dado este enorme paso, cuando has comparado el universo con casas, barcos, muebles, máquinas, y has inferido de su similitud en algunas circunstancias una similitud en sus causas? El pensamiento, el designio y la inteligencia, tal y como los descubrimos en el hombre y en otros animales, no son más que una de las fuentes o principios del universo, como lo son el calor o el frío, la atracción o la repulsión y otros tantos cientos que caen diariamente bajo nuestra observación. Es una causa activa por la cual algunas partes particulares de la naturaleza, encontramos, producen alteraciones en otras partes. Pero ¿puede una conclusión sobre las partes ser transferida a una conclusión sobre el todo? ¿Acaso la gran desproporción no obstaculiza toda comparación e inferencia? De la observación del nacimiento de un cabello, ¿podemos aprender alguna cosa sobre la generación del hombre? Y el modo en que brota una hoja, aunque sea absolutamente conocido, ¿nos aporta alguna instrucción sobre la vegetación[51] de un árbol?

Pero, admitiendo que podamos tomar las *operaciones* de una parte de la naturaleza sobre otra como el fundamento de nuestro juicio

51. Se refiere a los principios que rigen la vida vegetal: nutrición, crecimiento, reproducción. (N.del T.)

sobre el *origen* del todo (algo que nunca puede ser admitido), aun así, ¿por qué seleccionar un principio tan débil, tan limitado, como lo es la razón y el designio de los animales tal como se encuentra en este planeta? ¿Qué privilegio particular tiene esta leve agitación del cerebro a la que llamamos pensamiento para que pueda ser tomada como modelo de todo el universo? Nuestra parcialidad en nuestro propio favor hace que se presente de hecho en todas las ocasiones, pero una filosofía legítima ha de guardarse cuidadosamente contra tan natural ilusión.

Lejos de admitir —continuó Filón— que las operaciones de una parte puedan suministrarnos conclusión alguna sobre el origen del todo, no admitiré que una parte pueda ser regla de otra parte si esta última se encuentra muy alejada de la primera. ¿Hay el menor fundamento razonable para concluir que los habitantes de otros planetas poseen pensamiento, inteligencia, razón o cualquier otra cosa similar a las facultades de los hombres? Cuando la naturaleza es extremadamente diversificada en su modo de operar en este pequeño globo, ¿podemos imaginar que ella se copia incesantemente a sí misma a lo largo y ancho de tan inmenso universo? Y si el pensamiento, como muy bien podemos suponer, se confina en este estrecho rincón y tienen incluso en él una tan limitada esfera de acción, ¿con qué propiedad podemos asignar que es la causa original de todas las cosas? El limitado punto de vista del campesino que hace de su economía doméstica la regla para la economía del reino es, en comparación, un perdonable sofisma.

Pero, por mucho que pudiéramos asegurar que el pensamiento y la razón, semejantes a los humanos, se encuentran en todo el universo, y por mucho que su actividad fuese enormemente mayor y más imponente que la que se da en este globo, todavía no logro ver por qué las operaciones de un mundo constituido, ordenado, ajustado, pueden ser extendidas con propiedad a un mundo que se encuentra en estado embrionario y en proceso de avanzar hacia esa constitu-

ción y ordenamiento. Mediante la observación sabemos algo de la economía, acción y nutrición de un animal ya constituido, pero debemos transferir con gran cautela esa observación al desarrollo de un feto en el útero y aún más a la formación de un animáculo en los lomos de su progenitor masculino. La naturaleza, según vemos incluso desde nuestra limitada experiencia, posee un número infinito de fuentes y principios que se descubren incesantemente en cualquier cambio de posición y situación. Y lo que nuevos y desconocidos principios producirán en tan nueva y desconocida situación como es la formación del universo es algo que no podemos, sin ser extremadamente temerarios, pretender determinar.

Una parte muy pequeña de este gran sistema nos ha sido descubierta durante un lapso muy breve de tiempo; y ¿podemos a partir de aquí pronunciarnos acerca del origen del todo?

¡Admirable conclusión! La piedra, la madera, el ladrillo, el hierro, el bronce no poseen en este momento y en este diminuto globo terráqueo un orden o disposición sin la intervención del arte y la invención humana. Por consiguiente, el universo no podría lograr su orden y arreglo sin algo similar a la invención del arte humano. Pero ¿puede una parte de la naturaleza establecerse como norma para otra parte que es mucho más amplia que la primera? ¿Es ésta una norma para el todo? ¿Es una parte diminuta la norma para el todo? ¿Es la naturaleza en una situación una norma cierta para la naturaleza en otra situación que difiere enormemente de la primera?

Y ¿puedes censurarme, Cleantes, si imito aquí la prudente respuesta de Simónides, quien, según cuenta la historia[52], al preguntarle Hierón *¿Qué era Dios?* pidió un día para pensárselo, y después dos días más, después de lo cual continuó así prolongando el plazo sin brindar jamás una definición o descripción? ¿Podrías censurarme si contestara al principio que *no lo sabía* y que suponía que este

52. Cicerón, *De natura deorum*, 1, 22.

asunto está más allá del alcance de mis facultades? Podrías tacharme de escéptico e insidioso tanto como quieras; pero, habiendo encontrado en tantos otros temas más familiares imperfecciones e incluso contradicciones de la razón humana, no debo esperar ningún éxito en sus débiles conjeturas en un asunto tan sublime y tan remoto de la esfera de nuestra observación. Cuando se ha observado que dos *tipos* de objetos se dan siempre unidos entre sí, puedo *inferir* mediante la costumbre la existencia del uno a partir de la observación de la existencia del otro. A esto lo llamo un argumento de experiencia. Pero puede ser difícil de explicar cómo pueda darse este argumento cuando, como ocurre en el presente caso, los objetos son simples, individuales y sin paralelismo o semejanza específica. Y ¿podrá decirme alguien seriamente que un universo ordenado puede surgir de algún pensamiento y arte como el humano, porque nosotros tenemos experiencia de este arte? Para confirmar este razonamiento sería necesario que tuviéramos experiencia del origen de los mundos; y, ciertamente, no es suficiente que hayamos visto cómo barcos y ciudades surgen del arte y la invención humana.

Continuaba Filón en este tono vehemente, un poco entre bromas y veras, como me parecía a mí, cuando observo algunas señales de impaciencia en Cleantes, con lo que callo al instante. Lo que yo quería sugerir —dijo Cleantes— es sólo que no abusaras de términos o que hicieras uso de expresiones populares para subvertir los razonamientos filosóficos. Sabes que el vulgo distingue a menudo entre la razón y la experiencia, incluso en asuntos que sólo se refieren a cuestiones de hecho o de existencia, aunque si se analiza propiamente, sabemos que esa *razón* no es más que una especie de experiencia. Probar mediante la experiencia el origen del universo a partir de la mente no es más contrario al habla común que probar el movimiento de la Tierra a partir del mismo principio. Y un aficionado a las cavilaciones podría objetar al sistema copernicano todas esas objeciones que has supuesto contra mis razonamientos. ¿Tienes

otras tierras, te podría preguntar, a las que hayas visto moverse? ¿Tienes…?

¡Sí! —exclamó Filón interrumpiéndolo—, tenemos otras tierras. ¿No es la Luna otra tierra que vemos rotar en torno a su centro? ¿No es Venus otra tierra en la que observamos el mismo fenómeno? ¿No son las revoluciones del Sol una confirmación, por analogía, de la misma teoría? Todos los planetas, ¿no son tierras que se mueven en torno al Sol? ¿No son los satélites lunas que se mueven en torno a Júpiter y a Saturno y, junto con estos planetas primarios, en torno al Sol? Estas analogías y semejanzas, junto con otras que no he mencionado, son las únicas pruebas del sistema copernicano; y te corresponde a ti considerar si tienes alguna analogía de este tipo para apoyar tu teoría.

En realidad, Cleantes —continuó—, el sistema moderno de astronomía está ya tan aceptado por todos los investigadores y se ha transformado en una parte tan esencial de nuestra educación más básica que no somos muy escrupulosos al examinar las razones en las que se fundamenta. Hoy en día es tan sólo un tema de curiosidad el estudiar a los primeros autores que trataron este asunto, quienes se enfrentaron con todas las fuerzas de los prejuicios y se vieron obligados a presentar sus argumentos desde todos los puntos de vista a fin de hacerlos populares y convincentes. Pero si leemos los famosos *Diálogos* de Galileo[53] acerca del sistema del mundo, encontraremos que este gran genio, uno de los más sublimes que jamás han existido, dedica en primer lugar todos sus esfuerzos a demostrar que no hay fundamentación para la distinción que comúnmente se hacía entre sustancias elementales y sustancias celestes. La Escuela[54], a partir de las ilusiones de los sentidos, había

53. *Diálogos sobre los dos grandes sistemas del mundo* (1632), de Galileo Galilei (1564-1642).

54. Se refiere a la Escolástica, corriente filosófica de origen medieval. (N. del T.)

llevado la distinción muy lejos, estableciendo que estas últimas sustancias eran ingenerables, incorruptibles, inalterables e impasibles, mientras asignaban las cualidades contrarias al primer tipo de sustancias. Pero Galileo, comenzando por la Luna, probó que ésta era similar en todo a la Tierra: su figura convexa, su oscuridad natural cuando no está iluminada, su densidad, su distinción entre sólido y líquido, la variación de sus fases, la iluminación mutua de la Tierra y la Luna, sus mutuos eclipses, las desigualdades de la superfície lunar, etc. Después de muchos ejemplos de este tipo en lo que respecta a todos los planetas, los hombres vieron claramente que esos cuerpos se habían vuelto objetos apropiados para la experiencia, y que la similitud de su naturaleza hacía posible extender los mismos argumentos y fenómenos de los unos a los otros.

En este cauto procedimiento de los astrónomos puedes leer tu propia condenación, Cleantes; o, más bien, que el asunto en el que estás comprometido excede toda razón humana y todas sus investigaciones. ¿Acaso puedes pretender mostrar una similitud entre la construcción de una casa y la generación del universo? ¿Alguna vez has visto a la naturaleza en una situación parecida a la primera ordenación de sus elementos? ¿Has tenido alguna vez la formación de los mundos bajo tus ojos y has dispuesto de tiempo para observar todo el proceso de este fenómeno, de la primera aparición del orden a su última consumación? Si ha sido así, entonces expón tu experiencia y danos tu teoría.

Texto X

Del contrato original

Como en el presente ningún partido se puede fundamentar sin un sistema filosófico o sin un sistema especulativo de principios vinculados a su política o a su práctica, encontramos que cada una de las facciones en las que esta nación se halla dividida ha creado un entramado de esta especie, a fin de proteger y respaldar el plan de acción por ella seguido. Siendo el pueblo, por lo general, un constructor más bien rudo, especialmente en cuanto se refiriere a la vía especulativa, y más especialmente aún cuando actúa movido por su celo partidista, es natural imaginar que su obra ha de ser un tanto informe y descubrir evidentes marcas del descuido y de la prisa con la que se ha levantado. Uno de los partidos, al referir el gobierno a la Deidad, trata de hacerlo tan sagrado e inviolable que sea poco menos que un sacrilegio el tocarlo en lo más mínimo, por muy tiránico que pueda ser. El otro partido, al fundamentar el gobierno en el consentimiento del Pueblo, supone que hay algún tipo de *contrato original* mediante el cual los súbditos se han reservado tácitamente el poder de resistirse a su soberano siempre que se encuentren agraviados por la autoridad que le han confiado voluntariamente para ciertos fines. Éstos son los principios especulativos de los dos partidos y éstas son, también, las consecuencias prácticas que de ellos se derivan.

Me aventuraré a afirmar que *estos dos* sistemas *de principios especulativos son justos, aunque no en el sentido que pretenden sus partidarios;*

y que los dos esquemas *de consecuencias prácticas son prudentes, aunque no a los extremos a los que comúnmente se ha esforzado por llevarlos cada partido en oposición al otro.*

Que la Deidad es el autor último de todo gobierno es algo que nunca negará quien admita una providencia general y crea que en el universo todo está conducido por un plan uniforme y dirigido a sabios propósitos. Dado que para la raza humana es imposible subsistir, por lo menos en un estado confortable o seguro, sin la protección del gobierno, esta institución debe sin duda haber sido planeada por ese Ser benéfico que quiere el bien para todas sus criaturas; y como de hecho se ha dado universalmente en todas las edades y en todos los países, podemos concluir, aún con mayor certeza, que es obra de aquel Ser omnisciente que nunca puede resultar engañado por ningún acontecimiento u operación. Pero como no lo creó por medio de ninguna intervención directa o milagrosa, sino mediante su oculta y universal eficacia, un soberano no puede, hablando con propiedad, llamarse su representante como no sea en el sentido en que todo poder o fuerza, al derivarse de Él, puede decirse que actúa por su mandato. Cualquier cosa que pasa realmente queda comprendida en el plan general o en la intención de la Providencia, y el príncipe más grande y más respetuoso de la ley no tiene más razón para reclamar una autoridad santa e inviolable que un magistrado inferior o, incluso, un usurpador, un ladrón o un pirata. El mismo superintendente divino que para sabios propósitos otorgó autoridad a un Tito o a un Trajano dio también poder, con propósitos sin duda no menos sabios aunque desconocidos, a un Borgia o a un Angria. Las mismas causas que dieron lugar al poder soberano en cada Estado establecieron igualmente en él cada pequeña jurisdicción y cada autoridad limitada. Por consiguiente, un alguacil actuará por mandato divino lo mismo que un rey y poseerá un derecho no menos inabrogable.

Cuando consideramos cuán iguales son los hombres en su fuerza

corporal e incluso en sus poderes y facultades mentales hasta que se cultivan mediante la educación, necesariamente hemos de admitir que sólo su consentimiento pudo, al principio, asociarlos y sujetarlos a todos bajo una autoridad. Si rastreamos el primer origen del gobierno hasta los bosques y los desiertos, encontramos que el pueblo es la fuente de todo poder y jurisdicción, y que voluntariamente, para buscar la paz y el orden, el pueblo abandonó su libertad nativa y recibió las leyes de su igual y de su compañero. Las condiciones bajo las que estuvieron los hombres dispuestos a someterse fueron, o bien expresas, o bien tan claras y obvias que se estimó superfluo expresarlas. Si esto, entonces, es lo que se quiere significar al decir *contrato original*, no puede negarse que todo gobierno, al principio, se funda en un contrato, y que los grupos humanos más antiguos y rudos se formaron en su mayoría bajo este principio. En vano se pregunta en qué registros se encuentra esta acta de nuestras libertades, no fue escrita en un pergamino, ni siquiera en hojas o cortezas de árboles, es precedente al uso de la escritura y otras artes de la vida civilizada. Pero, claramente la podemos descubrir en la naturaleza del hombre y en la igualdad, o algo próximo a la igualdad, que nosotros encontramos en todos los miembros de esa especie. La fuerza con la que ahora prevalece, y que se basa en flotas y ejércitos, es claramente política y se deriva de la autoridad, el efecto del gobierno establecido. La fuerza de un hombre natural consiste sólo en el vigor de sus miembros y la firmeza de su valor, y nunca sería suficiente para sujetar a una multitud bajo el mando de uno. Nada más que el propio consentimiento, y el conocimiento de las ventajas derivadas de la paz y el orden, pueden haber tenido esa influencia.

Incluso si ese consentimiento fue durante mucho tiempo imperfecto y no pudo servir de base a una administración regular, el jefe, que probablemente había adquirido su influencia durante el transcurso de una guerra, gobernaba más por la persuasión que por el

mando; y hasta que pudo emplear la fuerza para reducir al refractario y al desobediente apenas pudo decirse que la sociedad había alcanzado un estado de gobierno civil. Es evidente que no se formuló expresamente ningún contrato o acuerdo para la sumisión general, por ser una idea que estaba más allá de la comprensión de los salvajes. Cada ejercicio de autoridad por parte del jefe debe haber sido particular y exigido por las circunstancias presentes en cada caso. La evidente utilidad resultante de su interposición hizo que estos ejercicios fueran cada día más frecuentes; y su frecuencia produjo gradualmente el hábito y, si se quiere llamar así, una aquiescencia voluntaria y, por lo tanto, precaria en las personas.

Pero los filósofos que han abrazado un partido (si esto no es una contradicción en los términos) no se contentan con estas concesiones. Afirman que no sólo este gobierno en su infancia más temprana surgió del consentimiento, o más bien de la aquiescencia voluntaria de las personas, sino que, incluso en el presente, cuando ha logrado su madurez, no descansa sobre otro fundamento. Afirman que todos los hombres han nacido iguales y no deben obediencia a ningún príncipe o gobierno a menos que estén ligados por la obligación y la sanción de una *promesa*. Y como ningún hombre consciente de las ventajas de su libertad innata se sujetará a sí mismo a la voluntad de otro sin obtener algo equivalente a cambio, esta promesa es siempre entendida como condicional y no impone ninguna obligación si no garantiza la justicia y la protección frente al soberano. El soberano le promete estas ventajas a cambio y, si falla en su ejecución, rompe por su parte los artículos de este compromiso liberando al súbdito de todas las obligaciones de obediencia. Así es, de acuerdo con estos filósofos, el fundamento de la autoridad en cada gobierno, y tal es el derecho de resistencia que posee cada súbdito.

Pero si estos razonadores extendieran la vista por el mundo, no encontrarían nada que en lo más mínimo se corresponda a sus ideas o que pueda justificar un sistema tan refinado y filosófico. Por el

contrario, por todas partes encontramos príncipes que consideran a sus súbditos como una propiedad y afirman la total independencia de su derecho de soberanía nacido de la conquista o de la sucesión. También nos encontramos por doquier que los súbditos reconocen tal derecho a su príncipe y creen haber nacido bajo la obligación de la obediencia a un cierto soberano tanto como bajo la obligación de honrar y respetar a sus padres. Estas relaciones se conciben siempre tan independientes de nuestro consentimiento en Persia como en China, en Francia, en España e incluso en Holanda y en Inglaterra, dondequiera que las doctrinas de las que hemos hablado no se hayan inculcado cuidadosamente. La obediencia y el sometimiento acaban siendo tan familiares que la mayoría de los hombres no se preguntan nunca sobre su origen o causa más que sobre el principio de gravitación, el de resistencia[55] o sobre las leyes más universales de la naturaleza. O si la curiosidad alguna vez los mueve, en cuanto aprenden que ellos y sus antepasados, desde tiempo inmemorial, han estado sujetos a tal forma de gobierno o a tal familia, inmediatamente asienten y reconocen su obligación de obediencia. Si fuerais a predicar a la mayoría de las partes del mundo que las relaciones políticas se fundan en el consentimiento voluntario o en una promesa mutua, el magistrado os encarcelaría pronto por sediciosos y por disolver los lazos de la obediencia, suponiendo que vuestros amigos no os hubieran hecho callar antes como a si fuerais personas que deliran por afirmar tales absurdos. Es extraño que un acto de la mente, que se supone que todo individuo ha realizado, también después de haber llegado al uso de razón, ya que de otra manera no tendría ninguna autoridad, es extraño que este acto, digo, sea tan desconocido por todos ellos, y que sobre la faz de la tierra entera no quede ninguna traza o memoria de él.

55. La resistencia de los cuerpos, considerada como una ley natural. (N. del T.)

Pero del contrato que sirve de fundamento al gobierno se dice que es el *contrato original*, y consecuentemente se puede suponer que es demasiado antiguo como para caer bajo el conocimiento de la generación presente. Si entendemos por éste el acuerdo mediante el que los hombres salvajes se asociaron y conjuntaron sus fuerzas por primera vez, entonces se reconoce como real; pero siendo tan antiguo y habiendo sido desdibujado por mil cambios de gobierno y por mil príncipes, no puede suponerse que conserve ahora autoridad alguna. Si dijéramos algo al respecto, deberíamos afirmar que cada gobierno particular legítimo y que imponga algún deber de obediencia a sus súbditos se fundó originalmente en el consentimiento y en un pacto voluntario. Pero además de que esto supone que el consentimiento de los padres liga a los hijos hasta las más remotas generaciones (cosa que los escritores republicanos nunca admitirán), además de esto, digo, no está justificado por la historia ni la experiencia, en ninguna época o país del mundo.

Casi todos los gobiernos que existen en la actualidad, o de los que queda algún registro en la historia, se fundaron originalmente en la usurpación o la conquista o en ambas cosas, sin pretensión alguna de consentimiento justo o sometimiento voluntario del pueblo. Cuando un hombre astuto e intrépido se pone a la cabeza de un ejército o facción, es a menudo fácil para él, empleando unas veces la violencia y otras veces falsas pretensiones, establecer su dominio sobre un pueblo cien veces más numeroso que sus partidarios. No permite la libre comunicación de forma que sus enemigos puedan saber el número o la fuerza de quienes le apoyan, ni les da tiempo para que se concentren en un cuerpo que pueda oponérsele. Incluso es posible que todos aquellos que son instrumentos de su usurpación deseen su caída, pero la ignorancia de cada uno con respecto a las intenciones de otro los mantiene temerosos, y ésa es la sola causa de su seguridad. Por tales artes se han establecido muchos gobiernos, y éste es todo el *contrato original* del que pueden jactarse.

La faz de la tierra está continuamente cambiando por la transformación de pequeños reinos en grandes imperios, por la disgregación de grandes imperios en pequeños reinos, por la implantación de colonias o por la migración de tribus. ¿Acaso se puede descubrir en estos acontecimientos algo que no sea fuerza o violencia? ¿Dónde está el acuerdo mutuo o la asociación voluntaria de que tanto se habla?

Ni siquiera la forma más suave de que una nación reciba a un amo extranjero, como son el matrimonio o un testamento, es demasiado honrosa para el pueblo, sino que supone disponer de él como una dote o un legado, según el capricho o el interés de sus gobernantes.

Pero donde ninguna fuerza se interpone y tiene lugar una elección, ¿en qué consiste tan alardeada elección? O es la combinación de unos pocos grandes hombres que deciden por todos y que no toleran ninguna oposición, o es la furia de una multitud que sigue a un jefe de banda sedicioso que no es conocido por más de una docena de ellos y que debe su ascenso a su propia impudicia o al capricho momentáneo de sus compañeros.

¿Tienen estas desordenadas elecciones, por otra parte raras, tanta autoridad como para ser el único fundamento legítimo de todo gobierno y obediencia?

En realidad no hay acontecimiento más terrible que la total disolución de un gobierno que dé la libertad a la multitud y hace depender la constitución o la elección de un nuevo régimen de una gran parte del pueblo, pues nunca podrá intervenir la totalidad de él. Cada hombre sabio desea ver a la cabeza de un ejército poderoso y obediente a un general que pueda asir rápidamente la presa que se le ofrece y dar al pueblo un amo que ellos mismos son incapaces de escoger. Así de escasa es la correspondencia de los hechos y la realidad con esas nociones filosóficas.

No permitamos que el régimen nacido de la *Revolución* nos engañe, o nos haga prendarnos tanto del origen filosófico del gobierno

como para imaginar todos los demás como monstruosos e irregulares. Incluso ese acontecimiento estaba lejos de corresponder a esas ideas refinadas. Lo que cambió entonces fue solamente la sucesión, y sólo en lo que afectaba a la parte regia del gobierno, y fue tan sólo la mayoría entre setecientos lo que determinó un cambio que afectó a cerca de diez millones de personas. No dudo, ciertamente, que la gran mayoría de esos diez millones aprobó de buena gana la determinación; pero ¿se les dio realmente la oportunidad de elegir? ¿No se dio por supuesto que desde ese momento estaba el asunto decidido y se castigó a todo hombre que rehusara someterse al nuevo soberano? ¿Cómo podría, de otro modo, haberse encontrado salida o conclusión al asunto?

La república de Atenas fue, a mi modo de ver, la más amplia democracia de la que se habla en la historia; sin embargo, si exceptuamos a las mujeres, los esclavos y los extranjeros, veremos que el régimen no fue establecido de entrada, ni las leyes votadas después, por más de una décima parte de aquellos que estaban obligados a prestar obediencia; por no mencionar las islas y los dominios exteriores que Atenas consideraba suyos por derecho de conquista. Y como bien es sabido que las asambleas populares de aquella ciudad estaban siempre dominadas por la licencia y el desorden a pesar de las instituciones y las leyes que debían ponerles freno, ¿cuánto más desordenadas no han de mostrarse cuando no forman parte de la constitución vigente, sino que se reúnen de manera tumultuosa al disolverse el antiguo gobierno a fin de constituir otro nuevo? ¿Cuán quimérico no ha de ser hablar de elección en tales circunstancias?

Los aqueos disfrutaban de la más libre y perfecta democracia de toda la antigüedad y, aún así, utilizaron la fuerza para obligar a algunas ciudades a entrar en su liga, tal y como nos enseña Polibio[56].

56. Libro II, cap 38.

Enrique IV y Enrique VII de Inglaterra realmente no tenían realmente más derecho al trono que una elección parlamentaria. Sin embargo, nunca lo reconocerían por temor a debilitar así su autoridad. ¡Cosa extraña, si el único fundamento real de toda autoridad es el consentimiento y la promesa!

Es vano decir que todos los gobiernos se fundan o deben fundarse desde el principio en el consenso popular, en la medida en que lo permita la necesidad de los asuntos humanos. Esto favorece enteramente mi pretensión. Mantengo que los asuntos humanos nunca admitirán este consentimiento, y rara vez su apariencia. Por el contrario, que la conquista y la usurpación, o dicho llanamente, la fuerza, al disolver los gobiernos antiguos, es el origen de casi todos los nuevos que se han establecido en el mundo. Y que, en los pocos casos en que puede parecer que el consenso ha tenido lugar, éste es por lo general tan irregular, limitado o entreverado de fraude o de violencia, que su autoridad no puede ser mucha.

Mi intención aquí no es excluir el consentimiento del pueblo como el fundamento justo de un gobierno allí donde tiene lugar. Es ciertamente el mejor y más sagrado de todos. Sólo pretendo decir que esto se da muy raramente en algún grado, y nunca completamente. Y que, por consiguiente, hay que admitir también otros fundamentos para el gobierno.

Si todos los hombres profesasen un respeto tal por la justicia que se abstuvieran completamente por sí mismos de apoderarse de las propiedades de los demás, habrían permanecido siempre en un estado de absoluta libertad, sin sujeción a ningún magistrado o sociedad política; pero es justamente de este estado de perfección del que se considera que la naturaleza humana es incapaz. Del mismo modo, si todos los hombres estuvieran poseídos de un perfecto conocimiento de todo aquello que les conviene para sus intereses, no se hubieran sometido a otra forma de gobierno que la que se estableciera mediante el consentimiento y que estuviera plena-

mente constituida por la plena participación de todos los miembros de la sociedad; pero este estado de perfección está igualmente muy por encima de la naturaleza humana. La razón, la historia y la experiencia nos han mostrado que todas las sociedades políticas han tenido un origen mucho menos preciso y regular, y que si tuviéramos que escoger un período de tiempo en el que el consentimiento del pueblo se tenga menos en cuenta en los asuntos públicos, este período sería precisamente el establecimiento de un gobierno. Mientras está vigente una constitución, sus inclinaciones son consultadas a menudo, pero durante la furia de la revoluciones, conquistas y convulsiones públicas, la fuerza militar o la destreza política son las que deciden las controversias.

Cuando se establece un nuevo gobierno, por cualquier medio, el pueblo suele estar descontento con él, y obedece más por miedo y por necesidad que por cualquier idea de lealtad o de obligación moral. El príncipe permanece alerta y receloso y debe precaverse ante cualquier principio o apariencia de insurrección. El tiempo, gradualmente, elimina esas dificultades y acostumbra a la nación a considerar como sus príncipes legítimos o naturales a aquellos que antes eran considerados como una familia de usurpadores o conquistadores extranjeros. Para fundamentar esta opinión no recurren a ninguna noción de consenso voluntario ni de promesa que saben que, en este caso, ni se esperaba ni se exigía. El régimen original se formó mediante la violencia y se acató por necesidad. La administración subsiguiente también se apoya en el poder y es aceptada por el pueblo, no como una cuestión de elección, sino de obligación. No imaginan que su consentimiento dé al príncipe su título, sino que consienten de buena gana porque piensan que, por la larga posesión, ha adquirido un título con independencia de su elección o inclinación.

Si se dijese que por vivir bajo el dominio de un príncipe, que uno puede abandonar, cada individuo ha dado un consentimiento *tácito*

a su autoridad y le ha prometido obediencia, se le puede responder que semejante consentimiento implícito sólo puede tener lugar donde un hombre imagine que esta cuestión depende de su elección. Pero donde piense (como todos aquellos que han nacido bajo un gobierno constituido) que, por su nacimiento, debe obediencia a cierto príncipe o cierta forma de gobierno, sería absurdo inferir de ello un consentimiento o elección al que pueda expresamente renunciar o negar.

¿Podemos decir seriamente que un pobre campesino o un artesano puede optar libremente por dejar su país, cuando no conoce ningún idioma ni costumbre extranjeros y su vida depende, día a día, de los pequeños ingresos que obtiene? Podríamos afirmar, por esa misma regla, que un hombre, al permanecer en una nave, consiente libremente el dominio del patrón, aunque le hayan llevado a bordo mientras dormía, y que podría abandonar el barco saltando al océano y pereciendo.

¿Qué ocurre cuando un príncipe prohibe a sus súbditos abandonar sus dominios, como sucedió en tiempos de Tiberio, cuando fue considerado un crimen que un caballero romano intentara huir al territorio de los partos a fin de escapar de la tiranía de aquel emperador[57], o cuando los antiguos moscovitas prohibieron bajo pena de muerte todo viaje? Si un príncipe observase que un gran número de sus súbditos están obsesionados por emigrar a otros países, debería sin ninguna duda, con gran razón y justicia, prohibirlo a fin de evitar la despoblación de su propio reino. ¿Perdería la lealtad de sus súbditos por una ley tan justa y razonable? Y, no obstante, es claro que en este caso les ha privado de la libertad de elección.

Una compañía de hombres que debiera dejar su país natal para ir a poblar una región inhabitada podría soñar con recuperar su libertad nativa, pero enseguida se encontrarán con que su príncipe aún

57. Tácito, *Anales* VI, cap. 14.

sigue alegando derechos sobre ellos y los seguirá considerando como sus súbditos. Y en esto actuaría de acuerdo con las ideas comúnmente aceptadas por la humanidad.

El caso más auténtico de esta clase de consentimiento *tácito* que se puede observar es cuando un extranjero se asienta en cualquier país, conociendo de antemano el príncipe, el gobierno y las leyes a las que se ha de someter; no obstante, su lealtad, aunque es más voluntaria, es mucho menos esperada y se cuenta menos con ella que con la del natural del país, que ha nacido como súbdito. En cambio, el príncipe de su país de nacimiento aún reclama autoridad sobre él. Y si no castiga al renegado cuando lo captura en la guerra bajo la bandera de su nuevo príncipe, no es porque esta clemencia se funde en la ley local, que en todos los países condena al prisionero, sino en el consentimiento de los príncipes, que han convenido en este tipo de indulgencia para prevenir represalias.

Si una generación de hombres desapareciese a la vez para ser seguida por otra, como ocurre en el caso de los gusanos de seda y las mariposas, la nueva raza, si tuviera el suficiente sentido como para poder escoger su gobierno, algo que ciertamente no pasa con los hombres, podría, entonces, voluntariamente y por consentimiento general, establecer su propia forma de política civil sin tomar en consideración las leyes o los precedentes que han prevalecido en sus ancestros. Pero como la sociedad humana es un perpetuo flujo, en que a todas horas un hombre sale del mundo y otro entra en él, es necesario, a fin de conservar la estabilidad del gobierno, que los recién llegados se atengan a la constitución establecida y sigan de cerca los pasos de sus padres que les marcaron el camino. Es necesario que se produzcan algunas innovaciones en las instituciones humanas, y es una situación muy feliz que en nuestra época el gran genio ilustrado las incline a favor de la razón, la libertad y la justicia, pero ningún individuo tiene derecho a hacer innovaciones violentas: son éstas peligrosas incluso cuando las emprenden los legis-

ladores; más mal que bien es lo que hay que esperar de ellas; y si la historia nos ofrece ejemplos contrarios, no hay que tomarlos como precedentes, y sólo deben servir como pruebas de que la ciencia política da pocas reglas que no admitan alguna excepción y que a veces no puedan ser dominadas por la fortuna o los accidentes. Las violentas innovaciones del reinado de Enrique VIII procedían del impetuoso monarca, secundadas por una apariencia de autoridad legislativa; las que se hicieron en el reinado de Carlos I derivaban del fraccionalismo y el fanatismo; tanto las unas como las otras tuvieron a la larga un final feliz. Pero, aún así, las primeras fueron fuente de muchos desordenes y de más peligros todavía, y si las medidas de obediencia tuvieran como modelo a las segundas, una anarquía total reinaría en la sociedad humana de tal manera que no quedaría ni un solo gobierno en pie.

Supongamos que un usurpador, después de hacer desterrado al príncipe y a la familia real legítimos, estableciera su dominio por diez o doce años en algún país y tuviera que mantener una disciplina tan rigurosa en sus tropas y una disposición tan regular en sus guarniciones, que no se levantase nunca ninguna insurrección, ni siquiera un murmullo contra su administración. ¿Podría decirse que ese pueblo, que en el fondo de sus corazones aborrece su traición, ha consentido tácitamente a su autoridad y le ha prometido obediencia meramente por necesidad, ya que viven bajo su dominio? Supongamos ahora que el príncipe originario es restablecido en el trono por un ejercito que él mismo recluta en países extranjeros: el pueblo lo recibe con júbilo y exultante, mostrando con cuánta repugnancia se ha sometido al otro yugo. Puedo preguntar: ¿en qué funda ese príncipe su derecho de gobierno? No en el consentimiento popular ciertamente: pues aunque el pueblo se somete voluntariamente a su autoridad, nunca ha imaginado que fue su consentimiento el que lo hizo soberano. Consienten porque comprenden que es por nacimiento su soberano legal. Y en lo que respecta a su

consentimiento tácito, que se puede inferir del hecho de vivir bajo su dominio, éste no es mayor que el que otorgaron anteriormente al tirano y usurpador.

Cuando afirmamos que todo gobierno legítimo surge del consentimiento del pueblo, ciertamente le hacemos un honor mayor del que merece e incluso del que espera y desea de nosotros. Una vez que los dominios de Roma se hicieron demasiado vastos para ser gobernados por una república, los pueblos de todo el mundo conocido se sintieron agradecidos a Augusto por la autoridad que, mediante la violencia, les había impuesto. Y mostraron la misma disposición para someterse al sucesor que Augusto les había dado en su última voluntad y testamento. Tuvieron, después, la desgracia de que no hubiera una familia con una larga y regular sucesión, sino que la línea de príncipes era continuamente interrumpida, o bien por asesinatos privados, o bien por revueltas públicas. A la caída de una familia, los *pretorianos* proclamaban un emperador; las legiones del Este, otro; las de Germania, quizá un tercero; y solamente la espada podía decidir la controversia. La situación del pueblo en aquella poderosa monarquía era lamentable, no porque nunca tuviese en sus manos la elección del emperador, cosa que era impracticable, sino porque ellos nunca consiguieron que sus señores se sucedieran con regularidad los unos a los otros. En cuanto a la violencia, la guerra y el derramamiento de sangre ocasionado por cada nombramiento, no son censurables, ya que eran inevitables.

La casa de Lancaster gobernó esta isla por unos sesenta años, pero los seguidores de la rosa blanca[58] parecían multiplicarse cada día en Inglaterra. El gobierno actual ha gobernado todavía durante más años. ¿Se han extinguido por ello todas las pretensiones de la otra

58. La rosa blanca era el emblema de la casa de York, rival de la casa de Lancaster (cuyo emblema era la rosa roja) durante la lucha dinástica por el trono de Inglaterra conocida como Guerra de las Rosas (1455-1485). (N. del Ed.)

familia, aún cuando apenas queda alguien que, por haber alcanzado el uso de razón cuando aquella fue expulsada, hubiera consentido en su dominio o hubiera prometido lealtad? He aquí un indicio ciertamente suficiente del sentimiento general de la humanidad con respecto a este tema. Porque, de lo que culpamos a los partidarios de la familia expulsada no es sólo de haber conservado durante tanto tiempo su imaginaria lealtad, sino también de adherirse a una familia de la cual afirmamos que ha sido expulsada justamente y que, desde el momento en que se estableció el nuevo régimen, perdió sus títulos para gobernar.

Pero si queremos una refutación más regular, o como mínimo más filosófica, de este principio de un contrato original, o del consentimiento popular, quizá puedan bastar las siguiente observaciones.

Todos los deberes *morales* se pueden dividir en dos tipos. Los *primeros* son aquellos mediante los cuales los hombres son impelidos por un instinto natural o una propensión inmediata, que opera sobre ellos independientemente de cualquier idea de obligación y de toda consideración de utilidad pública o privada. De esta naturaleza es el amor a los niños, la gratitud hacia un benefactor o la compasión por los infortunados. Cuando reflexionamos sobre la ventaja que resulta para la sociedad de tales instintos humanos, les ofrecemos el justo tributo de la aprobación y la aceptación moral, pero la persona que actuó movida por ellos sintió su poder antes de cualquier reflexión.

El *segundo* tipo de deberes morales es el de aquellos que no se apoyan en ningún instinto natural, sino que se realizan enteramente por un sentido de obligación, cuando consideramos las necesidades de la sociedad humana y la imposibilidad de mantenerla si estos deberes fueran descuidados. Así es como la *justicia* en referencia a la propiedad ajena, la *fidelidad* o el mantenimiento de las promesas devienen obligaciones y adquieren autoridad sobre la humanidad. Porque, como es evidente que todo hombre se ama más a sí

mismo que a cualquier otra persona, se ve impulsado por naturaleza a acaparar cuantos bienes pueda; y nada puede refrenarlo en esta propensión si no es la reflexión y la experiencia mediante las cuales aprende los perniciosos efectos de esta conducta licenciosa y la total disolución de la sociedad que de ello puede seguirse. Por consiguiente, su inclinación natural o instinto se contrarresta y refrena mediante un juicio o una observación subsiguientes.

Ocurre exactamente lo mismo con el deber político o civil de *obediencia* que con el deber natural de justicia y de fidelidad. Nuestros instintos primarios nos llevan a concedernos una libertad ilimitada o a buscar el dominio por encima de los demás; y sólo la reflexión nos compromete a sacrificar tales pasiones a los intereses de la paz y del orden público. Un pequeño grado de experiencia y de observación es suficiente para enseñarnos que la sociedad, posiblemente, no pueda mantenerse sin la autoridad de los magistrados y que esa autoridad no tardará en ser despreciada donde la obediencia no se mantenga rigurosamente. La observación de estos obvios intereses generales es la fuente de toda obediencia y de la obligación moral que le atribuimos.

Por consiguiente, ¿qué necesidad tenemos de fundar el deber de *lealtad* u obediencia a los magistrados en el de *fidelidad* o mantenimiento de las promesas, y de suponer que es el consentimiento de cada individuo el que lo hace súbdito de un gobierno, cuando resulta evidente que la obediencia y la fidelidad tienen precisamente el mismo fundamento, y que a ambas se somete la humanidad a causa de los claros intereses y necesidades de la sociedad humana? Nos comprometemos a obedecer a nuestro soberano, se dice, porque hemos hecho una promesa tácita a este propósito. Pero ¿por qué estamos obligados a observar nuestra promesa? Aquí se debe afirmar que el comercio y la comunicación entre los hombres, que tantas ventajas proporcionan, no se pueden mantener con seguridad donde los hombres no honran sus compromisos. De la misma manera,

podríamos decir que los hombres no podrían vivir en una sociedad, como mínimo en una sociedad civilizada, sin las leyes de los magistrados y jueces que impidan los abusos de los fuertes sobre los débiles y de los violentos sobre los justos y equitativos. Siendo la obligación de obediencia una fuerza similar a la de la fidelidad, nada ganamos si reducimos la una a la otra. Los intereses o necesidades generales de la sociedad bastan para establecer ambas.

Si se me pregunta por la razón de esta obediencia que hemos de prestar al gobierno, puedo contestar con prontitud: *porque de otro modo no podría subsistir la sociedad*; y esta respuesta es clara e inteligible para todo el mundo. Vuestra respuesta sería: *porque debemos mantener nuestra palabra.* Pero aparte de que nadie no educado en un sistema filosófico puede comprender o encontrar el gusto a esta respuesta, os veréis en una apuro si yo pregunto entonces: *¿por qué hemos de mantener nuestra palabra?* Y no podéis dar otra respuesta que la que habría bastado, sin circunloquios, para explicar nuestra obligación de obedecer.

Pero *¿a quién debemos obediencia?* Y *¿quién es nuestro soberano legítimo?* Esta pregunta es a menudo la más difícil de responder y se presta a infinitas discusiones. Cuando el pueblo es tan feliz que puede contestar: *Nuestro actual soberano, heredero por línea directa de sus ancestros, que nos han gobernado durante siglos*, la respuesta no admite ninguna réplica, aunque los historiadores, remontándose a la más remota antigüedad, al origen de esa familia real, puedan encontrar, como suele ocurrir, que su primera autoridad se derivó de la usurpación y la violencia. Todos admiten que la justicia privada o que la abstinencia con respecto a la propiedades ajenas son virtudes cardinales. Sin embargo, la razón nos dice que no hay ninguna relación de propiedad en los objetos duraderos, como las tierras o las casas, cuando se examina cuidadosamente su paso de mano en mano, sino que en algún momento esa propiedad ha tenido que basarse en el fraude y la injusticia. Las necesidades de la sociedad humana no

permiten tal investigación ni en la vida privada ni en la pública; y no hay ninguna virtud o deber moral que no pueda con facilidad ser desechado si permitimos que una falsa filosofía nos haga tomarlo y escrutarlo de todas las maneras posibles bajo reglas lógicas de carácter capcioso.

Las cuestiones acerca de la propiedad privada han llenado una infinidad de volúmenes de derecho y filosofía si en ambos campos agregamos los comentarios a los textos originales; y al final podemos asegurar con certeza que muchas de las normas allí establecidas son inciertas, ambiguas y arbitrarias. Semejante opinión nos podemos formar con respecto a la sucesión y los derechos de los príncipes y a las formas de gobierno. Indudablemente, hay muchos casos, sobre todo en los primeros tiempos de cualquier constitución, que no se pueden determinar a partir de las normas de la justicia y de la equidad. Y nuestro historiador Rapin pretende que la controversia entre Eduardo III y Felipe de Valois era de esta naturaleza, y que tan sólo podía ser decidida mediante la apelación al juicio divino, es decir, mediante la guerra y la violencia.

¿Quién me podría decir si era Germánico o Druso quien debía haber sucedido a Tiberio cuando éste murió en vida de ambos sin haber designado a ninguno de ellos como sucesor? ¿Se tenía que haber considerado el derecho de adopción como equivalente al de sangre, en una nación en la que tenía el mismo efecto entre particulares y que ya había sido, en dos ocasiones, aplicado en el orden público? ¿Debía Germánico ser considerado como el primogénito por haber nacido antes que Druso, o como más joven, ya que fue adoptado después del nacimiento de su hermano? ¿Debía ser considerado el derecho de primogenitura en una nación que no le concedía ventajas en el caso de sucesión en familias privadas? ¿Podría el Imperio Romano ser considerado hereditario en ese momento, ya que lo había sido en dos ocasiones, o había que tenerlo, incluso en época tan temprana, por perteneciente al más fuerte o al poseedor presente

cuando estaba fundamentado en una usurpación tan reciente?

Cómodo subió al trono tras una sucesión bastante larga de excelentes emperadores que habían adquirido el trono no por derecho de nacimiento ni mediante elección pública, sino a través del rito ficticio de la adopción. Tras resultar muerto el sanguinario libertino por una conspiración tramada repentinamente por una criada y su amante que en ese momento era *prefecto del pretorio*, éstos inmediatamente deliberaron acerca de escoger a un señor de la humanidad, por hablando al estilo de aquella época, y pusieron sus ojos en Pértinax. Antes de que la muerte del tirano fuese conocida, el *prefecto* acudió en secreto a este senador, quien, al ver aparecer a los soldados, imaginó que Cómodo lo había manado ejecutar. Inmediatamente fue saludado como emperador por el funcionario y sus acompañantes, aclamado de forma entusiasta por el populacho, de mala gana acatado por la guardia, formalmente reconocido por el senado y pasivamente recibido por las provincias y los ejércitos del Imperio.

El descontento de los *pretorianos* estalló en una súbita sedición, que ocasionó el asesinato de tan excelente príncipe; y al estar el mundo sin señor ni gobierno, la guardia puso el imperio formalmente a la venta. Juliano, su comprador, fue proclamado por los soldados, reconocido por el senado y acatado por el pueblo; y habría sido también acatado por las provincias si la envidia de las legiones no hubiera engendrado oposición y resistencia. Pescenio Níger, en Siria, se proclamó emperador, consiguió ser aclamado por su ejercito y se le esperó con la secreta aprobación del senado y del pueblo de Roma. Albino, en Bretaña, se encontró con igual derecho a hacer la misma proclama; pero Severo, que gobernaba Panonia, prevaleció al final sobre ambos. Este guerrero y político capaz, viendo que su cuna y dignidad eran muy inferiores a la corona imperial, profesó, al principio, la sola intención de vengar la muerte de Pértinax. Marchó como general a Italia, derrotó a Juliano y, sin que podamos

fijar con precisión cómo logró el consentimiento de los soldados, fue a la fuerza reconocido como emperador por el senado y el pueblo, y consolidó su violenta autoridad al vencer a Níger y Albino.

Inter haec Gordianus Caesar (dice Capitolino, hablando de otra época) *sublatus a militibus*. Imperator *est appellatus, quia non erat alius in præsenti*[59]. Recordemos que Gordiano era un muchacho de catorce años.

Hechos de la misma naturaleza ocurren con frecuencia en la historia de los emperadores, en la de los sucesores de Alejandro y en muchos otros países. No hay desgracia peor que un gobierno despótico de este tipo, donde la sucesión es irregular y desarticulada y se ha de determinar, en cada caso, mediante la fuerza o la elección. En un gobierno libre, tales cambios son a menudo inevitables y, también, mucho menos peligrosos. Los intereses de la libertad pueden con frecuencia llevar a un pueblo a alterar, en su propia defensa, la sucesión a la corona. Y la constitución, al componerse de diversos órganos, todavía puede mantener una estabilidad suficiente, descansando en las partes aristocrática o democrática, aunque la parte monárquica se altere de vez en cuando para acomodarla a aquéllas.

En un gobierno absolutista, cuando no hay príncipe legítimo con derecho al trono, podemos afirmar con seguridad que éste pertenece al primer ocupante. Los casos de este tipo son muy frecuentes, sobre todo en las monarquías orientales. Cuando se extingue una estirpe de príncipes, el testamento o la designación del último soberano se considera título suficiente. Así, el edicto de Luis XIV, quien designó a sus hijos bastardos como herederos del trono en el caso que fallaran todos sus hijos legítimos, tendría, en semejante eventualidad, cierta autoridad[60]. También el testamento de Carlos II selló

59. "Mientras tanto, Cesar Gordiano fue apoyado por los soldados y nombrado general porque no había otro disponible en aquel momento". (Julio Capitolino, *Maximo y Balbino*, sección 14 de *Scriptores Historiae Augustae*.) (N. del Ed.)

la suerte de toda la monarquía española. La cesión del antiguo propietario, especialmente cuando va unida a la conquista, se juzga como un título suficiente. La obligación general que nos liga al gobierno es el interés y las necesidades de la sociedad, y es una obligación muy fuerte. Su determinación por un príncipe o forma de gobierno particular es frecuentemente más incierta y dudosa. La posesión actual tiene una autoridad considerable en estos casos, mayor que en la propiedad privada, debido a los desórdenes que acompañan a las revoluciones y cambios de gobierno.

Sólo observaremos, antes de concluir, que aunque una apelación a la opinión general puede ser justamente considerada deshonesta y nada convincente en las ciencias especulativas de la metafísica, la filosofía natural o la astronomía, en las cuestiones referentes a la moral, así como en la crítica, no hay realmente otro estándar mediante el cual se pueda decidir cualquier controversia. Y nada es una prueba más clara de que una teoría es errónea que el encontrar que nos

60. Es notable que en el alegato del Duque de Borbón y de los príncipes legítimos contra esta designación de Luis XIV se insiste en la doctrina del *contrato original*, a pesar de ser éste un gobierno absolutista. La nación francesa, afirman, al haber elegido a Hugo Capeto y a sus descendientes para que la gobiernen, si esta dinastía llegase a faltar, se reserva de manera tácita el derecho a escoger una nueva familia real; y este derecho quedaría invalidado si se llamara al trono a un príncipe bastardo sin el consentimiento de la nación. Pero el conde de Boulainvilliers, quien escribió a favor de los príncipes bastardos, ridiculiza la noción del contrato original, especialmente cuando éste se aplica a Hugo Capeto, quien accedió al trono, dice, con las mismas artes que siempre han sido empleadas por los conquistadores y los usurpadores. De hecho, él vio reconocido su título por los estados una vez que ya había tomado posesión del trono, ¿es esto elección o contrato? El conde de Boulainvillers, podemos afirmar, que era un republicano de renombre, pero siendo también un hombre muy conocedor de la historia, sabía que el pueblo nunca fue consultado en estas revoluciones y cambios de régimen y que sólo el tiempo inviste de legitimidad y autoridad a aquello que en un primer momento se fundamentó en la fuerza y en la violencia. Véase *Etat de la France*, vol. III.

lleva a paradojas que repugnan el sentir común de la humanidad y que son contrarias a la práctica y a la opinión de todas las naciones en todos los tiempos. La doctrina mediante la cual se fundamenta la legalidad de un gobierno en un contrato original o en el consentimiento popular es de este tipo, y el más famoso de sus partidarios, no tiene ningún escrúpulo en afirmar, en favor de ella, *que la monarquía absoluta es incompatible con la sociedad civil y, por lo tanto, no puede ser una forma de gobierno civil*[61]; y *que el poder supremo de un Estado no puede despojar a ningún hombre, mediante impuestos e imposiciones, de parte alguna de su propiedad sin su propio consentimiento o el de sus representantes*[62]. Es fácil determinar qué autoridad puede tener un razonamiento que nos lleva a conclusiones tan alejadas de las prácticas generales de la humanidad, con la única salvedad de este reino.

El único pasaje que encuentro en los antiguos en el que la obligación de obediencia al gobierno se adscribe a una promesa se encuentra en el *Critón* de Platón, donde Sócrates rehusa escapar de prisión porque había prometido tácitamente obedecer las leyes. Extrae así una consecuencia de obediencia pasiva a lo *tory* de la fundamentación *whig* del contrato original.

No hemos de esperar nuevos descubrimientos en estas materias. Si apenas ha habido, hasta tiempos muy recientes, quien imaginase que el gobierno se fundamentaba en un pacto, es seguro en general que no puede haber tal fundamentación.

El crimen de rebelión era comúnmente designado por los antiguos con la expresión *νεωτερχζειν*, *novas res moliri*[63].

61. Vease Locke, *Acerca del gobierno*, cap. VII, párrafo 90.

62. Locke, *Ibíd.*, cap. XI, párrafos 138, 139, 140.

63. Ambas expresiones significan "tramar cosas nuevas", especialmente cambios políticos. (N. del Ed.)

Bibliografía

Ediciones en castellano de sus obras:

Esta lista no pretende ser exhaustiva, tan sólo dar una idea de dónde se encuentran publicadas en castellano algunas de las obras de Hume.

Tratado de la naturaleza humana. Trad. Félix Duque. Madrid. 1992. Ed. Tecnos.

Investigación sobre el conocimiento humano. Trad. Jaime de Salas Orueta. Madrid. 1980. Alianza Editorial.

Investigación sobre los principios de la moral. Trad. Carlos Mellizo. Madrid. 1993. Alianza Editorial.

Ensayos políticos. Trad. César Armando Gómez. Barcelona. 1975. Unión Editorial.

Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales. Edición bilingüe a cargo de José Luis Tasset. Barcelona 1990. Ed. Anthropos.

Historia natural de la religión. Trad. Carlos Mellizo. Madrid. 1992. Ed. Tecnos.

Sobre el suicidio y otros ensayos. Trad. Carlos Mellizo. Madrid. 1988. Alianza Editorial.

Mi vida. Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo. Trad. Carlos Mellizo. Madrid. 1985. Alianza Editorial.

Escritos epistolares. Trad. Carlos Mellizo. Madrid. 1998. Ediciones Noesis.

Diálogos sobre la religión natural. Trad. Carmen García-Trevijano. Madrid. 1994. Ed. Tecnos.

Bibliografía en castellano sobre Hume

Frederick Copleston. *Historia de la filosofía. Vol. 5 de Hobbes a Hume.*Barcelona 1986. Editorial Ariel.

Gilles Deleuze. *Empirismo y subjetividad.* Barcelona 1996. Editorial Gedisa.

J. Ayer. *Hume* Madrid.1980. Alianza Editorial.

James Noxon. *La evolución de la filosofía de Hume*. Madrid. 1987. Alianza Universidad.

Barry Stroud. *Hume* México. 1986. Universidad Nacional Autónoma de México.